Stimmen aus Maria-Laach.

Stimmen aus Maria-Laach.

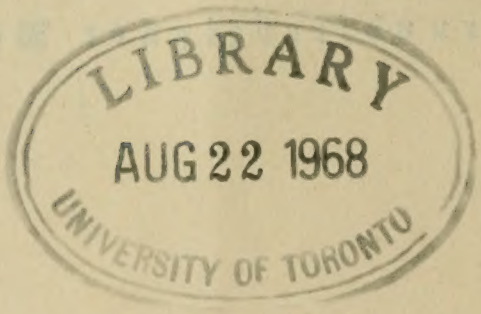
Katholische Blätter.

Vierundsiebzigster Band.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1908.
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien und St Louis, Mo.

Alle Rechte vorbehalten.

AP
30
S7
Bd. 74



Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt des vierundsiebzigsten Bandes.

Seite

Die Enzyklika Pascendi und der Modernismus. (H. J. Cladder S. J.) . . 1

Moderne Kunst in katholischen Kirchen. (St. Beissel S. J.) 19 139

Tierschutz und Christenpflicht. (V. Cathrein S. J.) 30

Ergebnisse der deutschen Konfessionszählung vom 1. Dezember 1905 in den Einzelstaaten. (H. A. Krose S. J.) 46 151

Gottes Wort. (Zu Satz 9—19 des Dekretes Lamentabili sane.) (J. Beßmer S. J.) 58

Alessandro Manzonis religiöse Lyrik. (A. Baumgartner S. J.) 80

Dogma und Wissenschaft. (H. Haan S. J.) 125

Visionen im Kristalle. (J. Beßmer S. J.) 165

Manzonis Roman „Die Verlobten". (A. Baumgartner S. J.) 182

Ein neuer Mittelstand. (H. Koch S. J.) 241

Zur Schulaufsichtsfrage in Preußen. (V. Cathrein S. J.) . . . 256 425

Gregor der Große als Hymnendichter. (Cl. Blume S. J.) 269

Offenbarung, Dogma und Glaube. (Zu Satz 20—26 des Dekretes Lamentabili sane.) (J. Beßmer S. J.) 279

Panamerikanismus. (K. Schlitz S. J.) 301

† P. Rudolf Cornely S. J. (A. Baumgartner S. J.) 357

Jesus Christus, Gottes Sohn und Erlöser. (Zu Satz 27—38 des Dekretes Lamentabili sane.) (J. Beßmer S. J.) 371

Die sozialen Klassen. (H. Pesch S. J.) 394 519

Methoden der chemischen Forschung. (H. Kemp S. J.) 407

Kultur, Fortschritt, Reform. (H. Pesch S. J.) 473

Jesus und die Erwartung des Weltendes. (J. Knabenbauer S. J.) . . 487

Die heiligen Sakramente. (Zu Satz 39—51 des Dekretes Lamentabili sane.) (J. Beßmer S. J.) 498

Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz. (J. Braun S. J.) . 532

Miszellen.

	Seite
Protestantische Mariendichtung des 17. Jahrhunderts	117
Ein unbeachtetes Wirkungsfeld der alten Jesuiten	121
Über Nietzsche	123
Die Bronzegitter der Pfalzkapelle Karls des Großen zu Aachen	234
Ein deutsches Weihnachtsspiel	235
„Die Bücherwelt" als Anwalt des Borromäusvereins	238
Die Lavanter Diözesansynoden 1883—1906	348
Die Enzyklika im protestantischen Skandinavien	355
Konvertiten in Amerika	356
Das „Deutsche Lied" und die Katholiken	466
Aus dem Kölner Zunftleben	585

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

	Seite
Achter Tag der Denkmalpflege 1907	343
Acta I Conventus Velehradensis	573
Acta Pii PP. X modernismi errores reprobantis	104
d'Alès, Adhémar, La Théologie de Saint Hippolyte . .	198
D'Ailly s. Salembier.	
Albers, Der Freund am Krankenbette I u. II. 2. Aufl. . . .	581
Albing, Eine seltsame Verbindung	582
— Frühling im Palazzo Caccialupi	582
Alcuin Club Collections VIII s. Eeles.	
Almeida, Emanuel, Historia Aethiopiae s. Beccari.	
Amberg s. Stang.	
Andres, Die hl. Elisabeth von Ungarn	229
„Anno Neun". Geschichtliche Bilder aus der Ruhmeszeit Tirols 1 u. 2	224
Arens, Das Essener Kapuzinerkloster	460
— Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche	572
Aus Vergangenheit und Gegenwart. Erzählungen 70—79 . . .	115
Bach, Die Osterfestberechnung in alter und neuer Zeit . . .	214
Backer, de, Lourdes und die Ärzte	318
Bader, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 6. Aufl.	222
Baierlein, Ohne Plan und Ziel	233
Barzini-Borghese, Peking—Paris im Automobil .	209
Baumgarten, Aus Kanzlei und Kammer	441
Bazzocchini, L'Emmaus di S. Luca	568
Beccari, Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti V.	338
Becquer-Stauf von der March, Legenden	102
Beiträge zur Baugeschichte d. Stiftes Klosterneuburg I s. Pauker.	
Belser, Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus	95
— Briefe des hl. Johannes . .	95
Benigni, Storia sociale della Chiesa I	322
Benzigers naturwissenschaftliche Bibliothek Nr 10	225
Bergmann s. Capellmann.	
Bericht über den internationalen Marianischen Kongreß, gehalten in Einsiedeln	112
Bernhart, Ars sacra I . . .	461
Blessing, In der Heimat des Erlösers	341
Blosius, Manuale vitae spirit.	580
Böckenhoff, Speisesatzungen in mittelalterl. Kirchenrechtsquellen	107
Borghese s. Barzini.	
Boucaud, L'Epanouissement social des Droits de l'Homme	338
Bouix-Peyre, Oeuvres de sainte Thérèse III. 8. éd. . . .	580
Boulenger, Grégoire de Nazianze s. Hemmer et Lejay.	
Bouquillon, Theologia moralis fundamentalis. 3. ed. .	456
Bourgeois, La Vierge Marie	464
Brémond, Gerbet	457
Breslauer, Das deutsche Lied geistlich und weltlich . . .	467
Breviarium Romanum. 5. ed. .	345
Brück-Kißling, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert IV 1. 2. Aufl.	108
Buchkremer, Das Grab Karls des Großen	569
Calderons Größte Dramen religiösen Inhalts I—VII. 2. Aufl.	231

	Seite
Capellmann-Bergmann, Pastoral-Medizin. 15. Aufl.	463
Cavallera, Saint Athanase	457
Chauvin, Les idées de M. Loisy sur le quatrième Évangile	335
Commans, Düsseldorfer Bilderbibel, 1. Lieferung	347
Conover, A., Tierschutz, Kirche und Christenpflicht	31
Coulin-Ecker, Die Gottesbraut	580
Dautzenberg, Bischof Peter Schumacher	339
Dieck-Hitze, Die Unfallversicherung. 2. Aufl.	576
Dirkink, v., Der Klosterschatz	232
Drerup, Der Pröpstinghof	465
*Drews, Nietzsches Philosophie[1] LXXIII 565.	
Druzbicki-Hamon, Le Cœur de Jésus	344
Dupanloup, L'Esprit Saint	228
Duprat, La bienheureuse Jeanne de Lestonnac	578
Ecker, Lilien des Feldes. 5. Aufl.	580
— s. Coulin.	
Eeles, Pontifical Services III	461
Eggersdorfer, Der hl. Augustin als Pädagog	106
Einig, Institutiones theologiae dogmat. De Deo uno et trino. 2. ed.	332
Eisler, Al., Das Veto der katholischen Staaten bei der Papstwahl	218
*— Rob., Die illuminierten Handschriften in Kärnten LXXIII 569.	
Ender, Lehrbuch der Kirchengeschichte	221
Engel, Aug., Handwerkerfragen	576
Englhart, Leitfaden der Erziehungslehre	462
Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes V 5 s. Knieb.	
Erren, Unschuld und Buße als Schwestern	463
Esser, Fritz, Ave Maria	464
Eymieu, Le gouvernement de soi-même. 6. éd.	108
Falkenberg-Stavenhagen, Ein deutsches Weihnachtsspiel	235
Feldmann, Der Knecht Gottes in Isaias	105
Fichtner, Heimatglück. Der Erbstreit	234
Fonck, Wissenschaftliches Arbeiten	566
Frassinetti-Schlegel, Das Gastmahl der göttlichen Liebe	345
Freiburger Diözesan-Archiv 1907. N. F. VIII	574
— Liederalbum s. Zuschneid.	
Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustinus	105
Für Herz und Haus. Familienbibliothek 25—32	232
Gaignet, Le prétendu Mariage de Bossuet	337
Gander, Darwin und seine Schule	225
Gastoué, L'eau Bénite	338
Gaus-Bachmann, Gegen das Schicksal, Erzählung	232
— Gegen das Schicksal, Schauspiel	345
Geschichtsbibliothek, Illustrierte, für jung und alt VII	222
Gesellschaft, Deutsche, für christliche Kunst, Jahresmappe 1907	100
Gihr, Prim und Komplet des römischen Breviers	577
Gmeiner, Chr., s. Wiseman.	
Göller, Die päpstliche Pönitentiarie I	441
Goepfert, Amt Wallburg und Stadt Eltmann	339
Goyau, Ketteler	556
Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals von Aqua-Sparta	333
Grisar, Die römische Kapelle Sancta Sanctorum u. ihr Schatz	532

[1] Die mit * bezeichneten Schriften sind bereits im Schlußheft des vorigen Bandes besprochen worden und daher im Register zu Band LXXIII nachzutragen.

Seite

Grünewald, Geschichte d. Pfarrei St Paulus in Trier . . . 339
Günthner-Lorinser, Calderons größte Dramen I—VII. 2. Aufl. 231
Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige 331

Habrich, Psychol. II s. Mercier.
Hagen, Mart., Atlas biblicus 455
— Lexicon biblicum II . . . 455
Haidacher, Des hl. Joh. Chrysostomus Büchlein über Hoffart und Kindererziehung . . . 575
Hamon s. Druzbicki.
Hansjakob, Der Vogt auf Mühlstein. 2. Aufl. 116
Hafert, Gedankenlesen, Hypnotismus und Spiritismus . . . 318
Hättenschwiller, I. Jahrbuch des Schweizer. kathol. Volksvereins 342
Heiner, Der neue Syllabus Pius' X. 213
Hemmer, Les Pères Apostoliques I s. Hemmer et Lejay.
Hemmer et Lejay, Textes et documents pour l'étude historique du christianisme . . 568
Henfel, Luise, Lieder. 10. Aufl. 231
*Herders Konversations-Lexikon. 3. Aufl. 8 Bde. LXXIII 562
Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte III 1. 4. Aufl. . . 221
Heßdörfer, Der Dom von Würzburg 344
Hettinger, Der kleine Kempis 580
— -Hüls, Aphorismen über Predigt und Prediger. 2. Aufl. . 577
Hildebrand, Nach Jerusalem 341
Hilgers, Die Bücherverbote in Papstbriefen 217
Hittmair, Der Josephinische Klostersturm im Land ob der Enns 110 223
Hitze, Unfallversicherung s. Dieck.
Hofmann, Kath., Der Lindenmüller 346
Hoffmann, R., Jahresmappe 1907 der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst 100

Seite

Hughes, History of the Society of Jesus in North America. Text vol. I. Documents vol. I 446
Hüls s. Hettinger.
Hülster, Das Zeugnis der Kirchenväter 333
Hummel, Bakschisch 341

Jahresmappe der deutschen Gesellschaft für christliche Kunst 1907 100
Jeningen, Philipp, Des ehrw., Lebensbeschreibung 578
Invalidenversicherung und Wohlfahrtspflege 576
Jung, Grundriß der christlichen Sittenlehre. 2. Aufl. . . . 568

Katholikentag, Der II. Schweizerische, in Freiburg 342
Keller, Fr., Im Geiste der hl. Elisabeth 113
Kellner, Zur Pädagogik der Schule und des Hauses . . . 575
Kilian, P., Die Aufhebung der Wallfahrt Nothgottes im Rheingau 224
Kirsch-Hergenröther III 1 s. Hergenröther.
Kißling s. Brück.
Klaus v. d. Saar, Zwischen Volksschule und Kaserne . . 230
Klopp, O.,-König, Deutschland und die Habsburger . . . 200
Knecht, A., Die neuen eherechtlichen Dekrete Ne temere und Provida 457
Knieb, Geschichte der katholischen Kirche in Mühlhausen . . . 109
Knur, Christus medicus? . . 318
Koch, Gaud., Kirchenlieder . . 114
Kolb, G., Mitteilungen über das Wirken der Jesuiten und der Marianischen Kongregationen in Linz 460
Kolbe, Missionsvikar Eduard Müller 111
Kölnische Bibliothek I s. Schneider-Clauß.
Kolportage, Katholische. 2. Aufl. 576
Kommunionbilder, Neue . . . 347
Kongreß, Der internationale Marianische, zu Einsiedeln . . 112

	Seite
König, L., s. Klopp, O.	
Kralik, v., Die Gralsage . .	562
— Hausbrot 1—3 s. Onkel Ludwig.	
— Lieder im Heil. Geist. 2. Aufl.	114
Krane, v., Phantasien . . .	115
Krogh-Tonning, Essays 1 u. 2	336
Kühlen, Kommunionbilder . .	347
Kuk, Tirols Heldenkampf . . .	224
Labriolle, Vie de Paul de Thèbes et Vie d'Hilarion . .	337
Lapparent, de, Les Silex taillés et l'Ancienneté de l'Homme	337
Lapponi, Ipnotismo e Spiritismo. 2. ed.	318
— -Luttenbacher, Hypnotismus und Spiritismus . . .	318
Leitner, M., Die Verlobungs- und Eheschließungsform nach dem Dekrete Ne temere . .	216
Lejay s. Hemmer.	
Lepin, Christologie	385
— Évangiles Canoniques et Évangiles Apocryphes	337
Leroy, Leçons d'Écriture sainte	345
Lion, Tropenhygien. Ratschläge	463
Loos s. Van der Loos.	
Lorin, L'Organisation professionelle et le Code du travail .	338
Lorinser-Günthner, Calderons größte Dramen I—VII. 2. Aufl.	231
Loesch, v., Die Kölner Zunfturkunden I u. II	571
Lütteken s. Reuter.	
Luttenbacher s. Lapponi.	
Lutz, Die christliche Lehre von den evangelischen Räten	229
Mailänder s. Maria Loyola.	
Mallet, Qu'est-ce que la Foi?	337
Maréchaux, Les litanies du saint nom de Jésus . . .	344
Maria Loyola-Mailänder, Das Kind Gottes oder was folgt aus unserer Taufe?	584
Marx, Geschichte des Armen-Hospitals zu Cues	459
Mathis s. Saint Jure.	
Mayer, Herm., Die Matrikel der Universität Freiburg I .	565
Mentré, A. Cournot	338
Mercier-Habrich, Psychologie II	98
Mersmann s. Pierre l'Ermite.	
Meschler, Kreuzwegbüchlein .	345
Meyenberg, Ob wir ihn finden? 3. Aufl.	333
Mézard, Medulla Sti Thomae Aquinatis	228
Mitteilungen des Histor. Vereins der Pfalz. Heft 29 u. 30 .	574
Moske, Die Bekehrung des heiligen Paulus	335
Müllendorff, Jul., s. Thomas von Kempen.	
Müller, E., Jutta das Ritterkind	466
Nabor, Fel., Die Meeresbraut	233
Nesbit, Das rote Haus . . .	115
Neteler, Die Bücher Esdras und Nehemias	567
Nix, Die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu und des reinsten Herzens Mariä	345
Noort, van, s. Van Noort.	
Noti, Aus Indien	340
Notton, Harnack und Thomas von Aquin	108
O'Dwyer, Cardinal Newman and the Encyclica Pascendi	288
O'Neill, S., Distinguished Converts to Rome in America .	356
Onkel Ludwig u. v. Kralik, Hausbrot 1—3	115
Opitz, H., Hin zu Rom . . .	113
Oswald, Im stillen Winkel .	116
Pämer, Fritz Wild	113
Pauker, Donato Felice und seine Tätigkeit im Stifte Klosterneuburg	450
Pensée, la, Chrétienne s. Brémond, Cavallera, Goyau, Rivière.	
Perdrizet, L'art symbolique du moyen âge	343
Perlberg, Bilder aus dem Heiligen Lande	347
Pesch, Chr., Theologische Zeitfragen. 4. Folge	5
Peyre s. Bouix.	

	Seite
Pfülf, M. Clara Fey und ihre Stiftung	579
Pierre l'Ermite-Mersmann, Die große Freundin	465
Plattner, Die hl. Elisabeth von Thüringen	113
Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III. 3. Aufl.	549
Polifka, P. Georg Freund C. SS. R.	340
Popp, Steinle-Mappe	462
Pruner, Lehrbuch der Pastoraltheologie I u. II. 2. Aufl.	216
Pfenner, Christliche Volkswirtschaftslehre II	462
Rauschen, Kirchengesch. 2. Aufl.	222
Regel, Die, des hl. Benediktus	230
Reiners, Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik	569
Renard, Köln	574
Renaudin, L'Assomption de la Sainte Vierge	337
Reuter, Perlen aus dem Schatze deutscher Dichtung. 3. Aufl.	114
Riedner, Das Speirer Offizialatsgericht im 13. Jahrhundert	459
Rietsch, Die hl. Richardis	570
Rivière, St Justin et les Apologistes	457
— Le Propagation du Christianisme	337
Roesch, Die heiligen Schriften des Alten Testaments I	334
Sabel, Märchen und Sagen	466
Saint Jure-Mathis, Das Leben im Ordensstand. 4. Aufl.	580
Saitschick, Quid est veritas?	123
Salembier, Les Oeuvres françaises de Pierre d'Ailly	572
Saltet, Les Réordinations	215
Sauter, Die Sonntagsepisteln	577
„Science et Religion", Collection 436—456	337
Schell, Christus	391
Schinzel, Seelsorgliches Wirken in Industrieorten	576
Schlegel, L., s. Fraffinetti.	
Schmid, Jos., Die Osterfestfrage auf dem Konzil zu Nicäa	214
Schmitt, J., s. Stolz.	
Schneider, J., Kirchliches Jahrbuch 1907	207
— -Clauß, Em ahle Posshoff	584
Schrott-Fiechtl, Ich zwing's	211
Schulte, Die Psalmen d. Breviers	456
Schumacher-Thalhofer, Vom göttlichen Heiland	347
Schüth, Das Leben Mariä in seiner Beziehung zum christlichen Leben	464
Schwechler, Die österreichische Sozialdemokratie. 3. Aufl.	462
Schwering, Handbuch der Elementarmathematik	226
Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter	457
Senger, Das Hochstift Bamberg nach seiner kulturellen Bedeutsamkeit	223
Sienkiewicz-Placzek, Die Sturmflut	232
— Herr Wolodyjowski, der kleine Ritter	231
— Mit Feuer und Schwert	231
— Quo vadis?	232
Sladeczek, Kurzer Abriß der Kirchengeschichte. 5. Aufl.	222
Snieders, Der Mann mit dem Puppenspiel	233
Soengen, Maria Immaculata. 3. Aufl.	464
Sonnenschein. Gesch. f. Kinder II	466
Soziale Tages-Fragen	576
Speil, Der hl. J. B. de la Salle und seine Stiftung	205
Stang-Amberg, Sozialismus und Christentum	341
Stauf von der March, Legenden s. Becquer.	
Steinmann, Der Leserkreis des Galaterbriefes	548
Stolz, Gesammelte Werke.	
— Oktav-Ausgabe. I II XII	583
— Volksausgabe. VII VIII	583
— -Schmitt, Nachtgebet meines Lebens. 2. Aufl.	583
Stölzle, K. E. von Baers Schriften	220
Studien, Theologische, der Leo-Gesellschaft 13 14 18 s. Schmid, Grabmann, Seipel.	
Switalski, Das Leben der Seele	219

	Seite
Tages-Fragen, Soziale	576
Thalhofer, Fr. X., s. Schumacher.	
Thomas von Kempen-Müllendorf, Reden und Betrachtungen	112
Thouverez, Charles Darwin	337
*Tiaden, Auf heißem Boden LXXIII 571.	
Tonna-Barthet, Sti P. Augustini doctrina ascetica . .	106
Triebs, Studien zur Lex Dei 1 2	342
Vaganay, Le Rosaire dans la poésie	114
Van der Loos, Methodus excipiendi confessiones variis in linguis. 2. ed.	230
Van Noort, Tractatus de Deo uno et trino	567
Villermont, de, Un groupe mystique allemand	109
Voigt, Biographie des hl. Wenzel verfaßt von dem Premysliden Christian	570
Volksbücherei Styria Nr 155—179	584
Volksschriften, Münchener, 35—45	466
Vulliaud, Extraits des Oeuvres de Ballanche	338
Wagner, Ed., Das Drama von Montheron	581
Wallace-v. Edorf, Ben Hur	232
Weber, Ad., Armenwesen und Armenfürsorge	226
-- Die Großstadt und ihre sozialen Probleme	227
Weiß, Alb., Natur u. Übernatur	107
Weiss, Ant., Historia ecclesiastica I	220
Wellstein, Cisterzienserabtei Marienstatt	570
*Wickhoff, Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich III. Bd. LXXIII 569.	
Wilbois, L'Avenir de l'Église Russe	225
Willram, Br., Grünes Laub und weißer Flieder	329
Winkler, R., Naturgeschichte des Tierreichs	327
Wirtz, Jos., Die Lilie von Brescia	113
Wiseman-Gmeiner, Fabiola	346
— -Zur Haide, Fabiola . .	346
„Wissenschaft und Bildung". Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens. 33. Bdchn	227
Wörndle, v., Siard Hafer, der patriotische Kurat von Straß	224
Zahn, Lukas Hochstraßers Haus	452
Zimmermann, Ath., Alfred der Große	222
Zumbrook, Meine Last war schwer	233
Zurbonsen, Die Völkerschlacht der Zukunft „am Birkenbaume". 2. Aufl.	111
Zur Haide, Fabiola s. Wiseman.	
— Vergeudete Jugend	116
— Vom Strahl erreicht . . .	232
Zuschneid, Freiburger Liederalbum	582

Die Enzyklika Pascendi und der Modernismus.

Als im April dieses Jahres die Verwirrung der kirchenpolitischen Verhältnisse in Frankreich ihren Höhepunkt erreicht hatte, erregte es berechtigtes Aufsehen, daß der Heilige Vater in einer Allokution an die damals neu kreierten Kardinäle erklärte, es drücke ihn eine noch weit beängstigendere Sorge als die betrübende Verfolgung der französischen Kirche. Er wies hin auf falsche Lehren, die, eine Liebe ohne Glauben predigend und gewissermaßen alle Häresien zusammenfassend, an der Vernichtung der christlichen Religion arbeiteten; nicht in offenem Kampf und durch äußeren Abfall, sondern in stiller Wühlarbeit im Schoße der Kirche selbst; unter dem Vorwande, sie dem Zeitgeiste anzupassen, sie mit der modernen Kultur zu versöhnen[1]. Für jeden, der die theologische Literatur der letzten Jahre nicht bloß in Deutschland verfolgte, konnte schon damals kein Zweifel darüber bestehen, wohin diese Worte zielten; selbst wer nur die theologischen Nachrichten der Tagespresse aufmerksam gelesen, blieb kaum im ungewissen. Eine Verwarnung der Mailänder Zeitschrift Rinnovamento durch die Indexkongregation nannte gleich darauf verschiedene wohlbekannte Namen von Mitarbeitern, welche sich bereits durch frühere Schriften zu dem gleichen Geiste bekannt hätten, der an der Zeitschrift getadelt wurde[2]. Es waren Fogazzaro, Tyrrel, v. Hügel und Murri. Auch die Andeutungen der Allokution selbst hatten klar genug auf dieselben Persönlichkeiten hingewiesen. Unter dem Datum des 3. und 4. Juli erschien sodann der oft angekündigte und lange erwartete neue „Syllabus", das Dekret Lamentabili des Heiligen Offiziums, das in seinen 65 verurteilten Sätzen die Hauptlehren näher bezeichnete, welche dem Papste vorschwebten und deren Grundlinien bereits in der Allokution hervortraten[3]. Die Enzyklika vom 8. September bildet den Höhepunkt und Abschluß dieser Kundgebungen des höchsten kirchlichen Lehramtes, indem sie in ausführlicher Darstellung das ganze ver-

[1] Acta S. Sed. (1907) 266—269. [2] Ebd. 272 f.
[3] Ebd. 470—478; vgl. diese Zeitschrift LXXIII 125—136.

urteilte Lehrsystem vorlegt, seine einzelnen Irrtümer als Ausfluß einer dem katholischen Glauben durchaus widerstreitenden Grundanschauung kennzeichnet und die Maßregeln vorsieht, welche diesen gefährlichen Strömungen innerhalb der Kirche entgegenwirken sollen.

Ein ernster, ja strenger Ton beherrscht das ganze päpstliche Rundschreiben. Nach langem Zuwarten, nach väterlicher Mahnung und energischer Rüge sieht sich der oberste Lehrer der Christenheit gezwungen, endlich ohne Schonung den Irrtum als Irrtum, ja als Irrlehre und Zerstörung aller übernatürlichen Ordnung, als Weg zum Pantheismus und Atheismus und zur Vernichtung jeglicher Religion öffentlich und feierlich zu brandmarken. Für jeden Katholiken, sofern er Katholik bleiben will, ist durch die Enzyklika eine Bewegung in ihrer Gesamtheit endgültig abgetan, deren Anfänge bereits eine ziemliche Zeit zurückliegen, und die, trotz der Verurteilung einzelner sie vertretender Bücher durch den Index, im Laufe der letzten Jahre dennoch allmählich eine Ausdehnung erlangt hatte, welche sie nachgerade zu einer ernsten Gefahr für große Teile der Kirche zu machen drohte.

Auch diese Sorge ist dem Heiligen Stuhle von Frankreich her erwachsen; und so kam es, daß neben dem offiziellen lateinischen Texte sofort auch eine amtliche französische Übersetzung der Enzyklika erschien. Von Frankreich aus hatten sich die Wogen besonders über Italien und England, weniger über Deutschland und die andern Länder verbreitet[1]. Der „Modernismus", welcher am 8. September seine Verurteilung gefunden hat, ist eine einheitliche Größe, die aus der französischen Bewegung für eine moderne Apologetik herausgewachsen ist; und man muß der Enzyklika auch deshalb Dank wissen, weil sie die Ideen geklärt und klar gesagt hat, was an den so oft vorgetragenen neueren Ansichten mit der katholischen Lehre unvereinbar ist.

Es ist bekannt, daß in weiten Teilen Frankreichs seit langem, in ganz anderer Weise als im katholischen Deutschland, eine tiefe Kluft besonders die gebildete Welt von allem trennt, was Religion heißt. Schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts hatten diese traurigen Überreste der Revolution und der sie vorbereitenden Philosophie zu ähnlich verun-

[1] Nach F. Heiner, Der neue Syllabus Pius' X. (Mainz 1907), ist kein einziger der 65 verurteilten Sätze einem deutschen Werke entnommen. Vgl. auch diese Zeitschrift LXXIII 136.

glückten Versuchen geführt, eine Neubelebung des christlichen Glaubens zu bewirken. De Lamennais und der Traditionalismus sind eine Art Vorspiel der heutigen modernistischen Bewegung. Seit etwa zwanzig Jahren fehlte es wiederum nicht an Bemühungen, die Kreise, auf welche Christentum und Kirche ihre alte Anziehungskraft nicht mehr ausübten, mit neuen Mitteln zu gewinnen. Man suchte deshalb der Apologetik und damit dem christlichen Glauben eine ganz neue Grundlage zu geben, welche dem modernen Menschen mehr zusage als die alte scholastische Methode. Neben den allerersten religionsphilosophischen Fragen über Glauben und Offenbarung und ihr Verhältnis zum menschlichen Wissen nahmen nach und nach vor allem die bibelkritischen Fragen einen breiten Raum bei den Verhandlungen ein. Hatte man in der bisherigen „Schulapologetik" Gottes Dasein wissenschaftlich bewiesen und auf geschichtlichem Wege die Tatsache einer äußeren Offenbarung, die Gründung einer unfehlbaren Kirche durch den Gottmenschen Jesus Christus dargetan und so die katholische Religion vor dem Verstande gerechtfertigt und begründet, so wollte die „Neuapologetik" vor allem eine „innere" sein. Das religiöse Bedürfnis des menschlichen Herzens selbst sollte den Verteidiger und Prediger des Katholizismus stellen. Nicht ein kalter „Intellektualismus" sollte eine Religion von außen her in den Menschen hineintragen, sondern aus dem lebendigen Streben der religiös veranlagten Seele sollte eine Religion der Tat, der vitalen Immanenz herauswachsen. Wie im Traditionalismus de Lamennais', so lag auch in dieser Bewegung ein gut Stück Skepsis; was aber die kalte Vernunft nicht vermochte, dafür sollte das Gefühl, die praktisch-ethische Veranlagung eintreten, um zwischen dem unsichtbaren Göttlichen und dem in die Erscheinungswelt gebannten Menschen die Kluft auszufüllen. Teilweise befürwortete man nur ein taktisches Zurücktretenlassen des hergebrachten Beweisganges der Schule, dessen Wert unangefochten bleiben sollte; teilweise sprach man aber auch mit großer Entschiedenheit den alten Beweisen allen und jeden Wert ab. Kantianische, comtistische und spencerianische Ideen wurden anfangs ohne Scheu, später unter Verschweigung der bei Katholiken etwas odiösen Namen in den Vordergrund gerückt. „Autonomie", „Immanenz", „Evolution" waren und blieben die herrschenden Schlagwörter der „Neuapologeten". Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetière, P. Laberthonnière, Blondel sind die Hauptnamen, von denen die ersteren zu den maßvolleren Vertretern der neuen Richtung gehören. Die ersten Phasen

dieser Bewegung sind auch von deutscher Seite wiederholt beschrieben und gewürdigt worden [1].

Um die Jahrhundertwende erhielten diese mehr philosophischen Diskussionen eine wichtige Ergänzung, indem die bereits schwebende bibelkritische Kontroverse sich an dieselben anschloß. Der Zusammenschluß von Bibelkritik und Immanenzphilosophie wurde zwar zunächst nicht ausdrücklich proklamiert, sondern war sozusagen nur durch eine Personalunion vollzogen, in der Person des Abbé Alfred Loisy. Im Jahrgang 1900 der Revue du Clergé français (XXI 250 ff; XXII 126 ff) veröffentlichte derselbe unter dem Pseudonym Firmin zwei Artikel über die apologetischen Grundfragen (L'idée de la révélation und Les preuves et l'économie de la révélation), worin er mehr oder weniger ausgesprochen die erwähnten religionsphilosophischen Ideen vorträgt. Das größte Aufsehen aber erregte es, als Ende 1902 sein Büchlein L'évangile et l'Église [2] erschien, welches als eine Art Gegenstück zu Harnacks „Wesen des Christentums" den Versuch machte, die rationalistischen Positionen über Christus und Urchristentum mit dem katholischen Glauben zu vereinigen, unter Annahme einer reinlichen Scheidung zwischen Glauben und Wissen. Das Büchlein bedeutete eine Revolution, und viele seiner exegetischen Fachgenossen, die manche von den früher geäußerten freieren Einzelansichten des gelehrten Kritikers nicht mit Mißfallen aufgenommen hatten, rückten von Loisy ab. Dieser war in den Mittelpunkt der Verhandlungen über religiöse Fragen getreten, nicht nur in Frankreich, sondern auch in England und Italien; man konnte seither, besonders in Frankreich, mit Recht von „Loisysmus" reden. In Deutschland ist die später erschienene Übersetzung [3] des Werkchens bald ohne weiteres Aufsehen verschwunden. Was kirchlicherseits gegen das „Büchlein" und seine Verteidigung Autour d'un petit livre [4] geschehen, ist noch in aller Erinnerung und braucht hier nicht wiedererzählt zu werden. Allein auch die Indizierung verschiedener Werke Loisys erreichte weder in Frankreich noch in Italien einen vollen Erfolg, und dem „Fall" Loisy sind bald andere „Fälle" gefolgt, die mit den gleichen oder ähnlichen

[1] Vgl. P. Schanz, Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus, Regensburg 1897; u. P. Chr. Pesch S. J., Theologische Zeitfragen. 2. Abhandlung: Alte und neue Apologetik. (76. Ergänzungsheft der „Stimmen aus Maria-Laach"), Freiburg 1900.

[2] Paris 1902.

[3] Vgl. diese Zeitschrift LXVI 119. [4] Paris 1903.

Anschauungen und Bestrebungen in Verbindung stehen. So der Fall Houtin, Laberthonnière, Fogazzaro, Tyrrell, le Roy usw. Dieses sind die Hauptvertreter, ihre Gefolgschaft ist, konkret gesprochen, der Modernismus.

Die Lehren und Anschauungen dieser Richtung, die selbstverständlich bei den einzelnen Autoren mannigfache Schattierungen aufweisen, hat die Enzyklika Pascendi zu einem einheitlichen System zusammengefaßt und verurteilt. Es ist nun nicht Aufgabe dieser Abhandlung, den verschiedenen Schattierungen im einzelnen nachzugehen, sondern zunächst an der Hand der Enzyklika selbst eine gedrängte Übersicht über das verurteilte Lehrsystem zu geben [1]. Der Papst hebt hervor, daß die Modernisten es vermieden haben, ihre Ansichten in geschlossenem Zusammenhange darzustellen; daß ihre Publikationen vielmehr den Eindruck des Fragmentarischen und Unfertigen machen, während tatsächlich doch eine einheitliche und feste Grundanschauung vorliegt und zwischen ihren verschiedenartigen Äußerungen ein wirklicher Zusammenhang besteht [2]. Dann nimmt das päpstliche Rundschreiben den Modernisten der Reihe nach als Philosophen, Gläubigen, Theologen, Historiker, Kritiker, Apologeten und Reformator vor. Im Interesse der Kürze und Übersichtlichkeit dürfte es sich jedoch empfehlen, hier die Zahl der Gesichtspunkte auf wenigere zurückzuführen. Tatsächlich kann man sehr wohl die mehr spekulative und konstruktive Seite, welche auf der allen gemeinsamen Grundlage einer agnostischen Philosophie die eigenen Aufstellungen des Modernismus aufbaut, von der historisch-kritisch-apologetischen unterscheiden, die sich mit der traditionellen Theologie auseinandersetzt. Weniger wichtig für das theoretische Verständnis der neuen Lehre sind die praktischen Folgerungen, welche sich aus dem System für den Modernisten als Reformator ergeben, wenn dieselben auch in das Leben der Kirche scharf einschneiden und so vom praktischen Gesichtspunkte aus keineswegs die geringste Gefahr des Modernismus darstellen.

Das *πρῶτον ψεῦδος*, den gemeinsamen Ausgangspunkt für die kritische wie für die konstruktive Seite der neuen Lehre, bildet, wie gesagt, eine kantianisch gefärbte Philosophie, der Agnostizismus. Nach ihm ist das menschliche Erkennen gänzlich auf die Erscheinungen, auf die äußere und

[1] Was die Hauptvertreter über „Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen" im einzelnen lehren, hat P. Chr. Pesch unter diesem Titel behandelt in Theologische Zeitfragen, 4. Folge, Freiburg 1907.

[2] Enzyklika Pascendi, Ausgabe Herder S. 7.

innere Erfahrung beschränkt; was darüber hinausliegt, ist das „Unerkennbare". Alle Wissenschaft, und dazu gehört auch die Geschichte, kennt also nur Phänomene; nur diese haben für sie Wirklichkeit, und alles andere gehört nicht in ihren Bereich; Gott und Göttliches kennt sie durchaus nicht und kann sie in keiner Weise fassen. Jeder wissenschaftlich stichhaltige Beweis für die Existenz Gottes, jeder historische Nachweis einer Offenbarung oder eines Wunders, welches die Offenbarung beglaubigen könnte, ist also von vornherein ausgeschlossen. Das sind die Grundsätze jener extremen Form der „neuen Apologetik", die den alten Beweisen jeglichen Wert abspricht und in ihnen nur einen längst überwundenen „Intellektualismus" erblickt, welchem Kant ein Ende bereitet haben soll [1].

Wie baut denn nun der Modernismus, wenn alle wissenschaftlichen Beweise hinweggeräumt sind, sein eigenes Religionssystem auf? In der äußeren Welt gibt es nach ihm nichts, was unmittelbar zu Gott hinführt und so die Tatsache der Religion, die lebendige Beziehung des Menschen zu Gott, erklärt. Man muß sie also im Innern des menschlichen Herzens, in der inneren Erfahrung suchen. Die Immanenzphilosophie muß die Lösung bringen. — Der Mensch, wie ihn uns die Erfahrung zeigt, bedarf des Göttlichen; er besitzt ein religiöses Gefühl, welches Gott zum Gegenstande hat; denn alle Religion geht auf Gott. An sich schlummert dasselbe im Unterbewußtsein. Wenn ihm aber in irgend einem Phänomen, sei es in einer geheimnisvollen Naturerscheinung, oder in einer überragenden Persönlichkeit, oder in einem inneren Erlebnis, das „Unerkennbare" entgegentritt, dann wird das religiöse Gefühl angeregt, es tritt ins Bewußtsein und der Mensch erfaßt unmittelbar, ohne vorhergehendes Verstandesurteil, Gott als eine Wirklichkeit. Vor dem „Unerkennbaren" ahnt der Mensch in frommem Schauer die Gottheit, er fühlt sich von ihr angeweht, er erlebt Gott in seinem Herzen. Dieses Erleben Gottes im eigenen Innern durch das religiöse Gefühl, das ist der religiöse Glaube, der Anfang der Religion, das ist die Offenbarung Gottes selbst [2].

Es ist der Anfang aller Religion, auch der übernatürlichen, auch der katholischen. Alles, was es in irgend einer Religion je gegeben hat und geben wird, alles ist nur eine weitere Entfaltung dieses religiösen Gefühls. Mit der höheren Entwicklung, zu welcher der Mensch in seiner ganzen

[1] S. 9. Vgl. Dekret Lamentabili 64.
[2] S. 11 f 19. Vgl. Dekret Lamentabili 20.

Lebenssphäre allmählich aufsteigt, steigt auch dieser primitive Glaube zu einer höheren Stufe der Religion empor. Der denkende, analysierende Verstand wendet sich dem Erlebnis des religiösen Gefühls, der religiösen Erfahrung zu; der Mensch „denkt" seinen Glauben. Aus dem anfangs vagen und unbestimmten Gefühle scheidet er den Gottesbegriff klar aus, von der spontanen, direkten Gotteserkenntnis steigt er zur bewußt-reflexen auf. Er zieht die Linien des Begriffes schärfer, reinigt ihn von allem, was ihm aus der Familien- oder Stammeseigenart äußerlich anklebt, und verfeinert durch höhere intellektuelle und moralische Kultur auch sein religiöses Gefühl. Aus innerem Triebe heraus faßt er seine religiöse Erkenntnis in Worte und Formeln, erst in einfache und rohe, allmählich in immer mehr entwickelte und gefeilte. Doch bei all dieser Geistesarbeit muß das Herz die Führung behalten, sie muß auf jeder Stufe lebendig wahr, alles muß religiös bleiben; alles andere ist Nebensache[1].

Freilich diese Formeln sind nur „Symbole" des in sich unerkennbaren Göttlichen; aber sie sind aus dem Leben entsprungen, die lebendige Herzenswärme strahlt aus ihnen, und diese Glut vermag zu zünden; das Leben zeugt neues Leben. Und nur solange sie lebt, hat die Formel Wert, nur solange ist sie wahr. Denn das Leben hat seine eigene Wahrheit und seine eigene Logik, die mit der wissenschaftlichen Wahrheit gar nichts zu tun hat. Darum kann und muß die Formel gelegentlich verändert werden, damit das Herz ihr jederzeit seine Zustimmung geben kann. Die Formel braucht gar nicht dem religiösen Gefühle entsprechend erfunden zu sein; an ihrem Ursprung, ihrer Zahl, ihrer Beschaffenheit, an der Vorstellung, die sie ausdrückt, liegt gar nichts. Alles ist hier auf das Leben gestellt; die ganze Wahrheit auf religiösem Gebiet ist eine relative und proportionelle und besteht darin, daß das religiöse Gefühl zum unerkennbaren Göttlichen, zum Absoluten in Beziehung gesetzt wird. Als Symbol des Absoluten mag die religiöse Formel auch sich Widersprechendes behaupten; das ist sogar notwendig; denn das Absolute hat unendlich viele Seiten, die sich auch in widersprechende Formeln kleiden werden; ja, es ist die höchste Verehrung des Absoluten, Widersprechendes von ihm auszusagen. Nur eines wollen und müssen die Formeln immer leisten, sie sollen dem Menschen Hilfsmittel sein, das religiöse Gefühl zu wecken. Der Mensch aber ändert sich ewig, und damit wird auch seine Auf-

[1] S. 19 f 51 f.

fassung der Beziehungen zu Gott ewig anders: ein neuer Grund, weshalb auch seine religiösen Formeln sich ändern müssen[1].

Jeder Mensch besitzt religiöses Gefühl, aber nicht alle sind in gleicher Weise religiös veranlagt. Nur der wird im kalten Rationalismus über das religiöse Leben den Kopf schütteln, der sich nicht in die rechte moralische Verfassung versetzen mag, um religiöse Erfahrungen an sich selber zu erleben. Das innere Erlebnis aber drängt zur Äußerung, drängt zur Mitteilung, und die religiöse Formel hat nicht nur eine darstellende, sie hat auch suggestive Kraft. Sie rüttelt im Gläubigen das schlummernde religiöse Bewußtsein auf, sie vermag auch den Nichtgläubigen zu erwecken. Durch Wort und Schrift wirkt so die religiöse Erfahrung weiter. So vermag der religiöse Mensch in der Erinnerung die Erfahrungen vergangener Zeiten und durch Vorwegnahme auch die Zukunft in sich selber zu erleben. Er nimmt Anteil an dem Erbe der Vergangenheit, an dem, was außerordentliche Geister an religiösen Errungenschaften der Menschheit erworben haben. Von einem ersten Gläubigen, welcher in sich die Urerfahrung gemacht hat, sprüht der religiöse Funke auf andere über, glimmt weiter und wird, durch neue Erfahrungen verstärkt, zur lodernden Flamme. Der Same keimt und wächst sich zur Pflanze aus. Aber es ist derselbe Funke, der weiter glüht, es ist dasselbe Leben, das vom Samen in den Keim, in die Pflanze durch alle Veränderungen der Form hindurch übergeht und sich entwickelt. Die eine Gottheit, die sich lebendig im ersten Gläubigen gezeigt hat, lebt in allen und durch alle Zeiten. Das ist die Tradition, die göttliche „Permanenz". Schriftlich niedergelegt, bilden solche religiöse Erfahrungen die Heilige Schrift; das immanente und permanente göttliche Leben, das von den Verfassern ausströmt, ist die Inspiration[2]. Für die christliche Religion ist Christus dieser erste Gläubige, der seine religiösen Erfahrungen so der Nachwelt, der Kirche, vermittelt hat. Er hat die Erfahrungen gemacht, wie jeder Mensch sie macht; denn auch er steht ganz und gar unter den Gesetzen des Lebens und der Entwicklung. Gott ist er nur dem idealisierenden Glauben. Seine Erfahrungen muß jeder nachleben und so die christliche Religion in seinem eigenen Innern immer wieder entstehen lassen[3].

---

[1] S. 21 f. Vgl. Dekret Lamentabili 22 26 58.
[2] S. 29 f 43 f. Vgl. Dekret Lamentabili 9 10 21.
[3] S. 17 f. Vgl. Dekret Lamentabili 59.

Um den einzelnen also sammeln sich die vielen, und aus innerem Drange schließen sie sich zusammen, um das erworbene gemeinsame religiöse Gut zu schützen, zu mehren und zu verbreiten. Die Gemeinschaft, die sich um Christus geschart hat, die Kirche, ist so entstanden, eine Frucht des Kollektivbewußtseins. Natürlich bedarf sie, wie jede Gemeinschaft, der Autorität, um die einzelnen Mitglieder zum gemeinsamen Ziele hinzuleiten und das Band ihrer Gemeinschaft, Lehre und Kultus zu pflegen, also in disziplinären, dogmatischen und kultischen Fragen. Diese Autorität hat ihre letzte Quelle und darum auch ihre Norm und ihre Grenze im religiösen Bedürfnis der Gemeinschaft. Über das religiöse Gebiet, über das Bedürfnis der Gemeinschaft hinaus wäre sie Tyrannei. Ihre Aufgabe ist es, gegenüber dem vorwärts strebenden Element, welches in den einzelnen und ihren neuen, den Bedürfnissen der Zeit entspringenden religiösen Erfahrungen pulsiert, die konservative, mäßigende Gegenkraft zu stellen, ohne die ein geordneter Fortschritt nicht zu stande kommt. Feinde des Glaubens, die zu besiegen, Widersprüche und Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, und schließlich der Drang, die Glaubensgeheimnisse immer tiefer zu erfassen, das alles treibt zum Fortschritt. Sache der Autorität ist es dann, die passendste Formel für den jeweiligen Stand des gemeinsamen religiösen Bewußtseins als Dogma zu bestätigen; und der einzelne ist, eben der Gemeinschaft wegen, an die Autorität und ihre Formel bis auf weiteres gebunden. Wohl darf und soll er die Autorität zum Fortschritt aufrütteln, auch wenn er im Kampfe als Opfer fällt; aber stürzen darf er die Autorität nicht. Aus dem Antagonismus von Autorität und individueller Initiative erwächst der Fortschritt, die Entwicklung des Dogmas [1]. — Ähnlich ist es mit dem Kultus. Er entsteht einmal aus dem Bedürfnis, die Religion zu verkörpern, und dann aus dem Drange, sie zu bekennen. Die Hauptformen des Kultus sind die Sakramente, die, ähnlich wie die religiösen Formeln, reine Symbole sind mit suggestiver Kraft. Sie sind allmählich entstanden und haben sich entwickelt, vor allem durch die Notwendigkeit, sich den Volkssitten anzupassen und sich die Macht zu nutze zu machen, welche gewisse Handlungen durch die Gewohnheit erlangt haben [2]. Auch hier muß das Bedürfnis des allgemeinen religiösen Be-

[1] S. 45 f 49—54. Vgl. Dekret Lamentabili 6 21 22 31 36 37 38 53 54 60 61 62.

[2] S. 43 f 55. Vgl. Dekret Lamentabili 39—51.

wußtseins die kirchliche Autorität in ihren Anordnungen leiten, wie sie auch in ihren Regierungsformen dem Geiste der Zeit, heutzutage der allgemeinen demokratischen Strömung, Rechnung tragen muß[1]. Kirche wie Sakramente sind nicht durch ein äußeres Eingreifen Gottes oder von Christus persönlich in die Welt gesetzt. Der religiöse Sinn hat sie geschaffen und geformt. Aber das Leben dieses religiösen Sinnes in der Christenheit ist ja das fortdauernde Leben Christi, und so sind Kirche und Sakramente von Christus. In diesem Leben ist Gott immanent und permanent, und so sind sie göttlich — aber auch nur so. Absoluten Wert hat das alles nicht; es wertet nur, soweit es lebt und Leben wirkt; unveränderlich ist nichts; denn Religion, religiöse Wahrheit ist Leben, ist Entwicklung; Stillstand aber wäre Tod[2].

* * *

Das ist in großen Zügen das religiöse System, welches der Modernismus predigt. Nicht überall sind alle seine Punkte bis in die letzte Konsequenz durchgeführt; vielleicht hat auch nicht jeder Vertreter dieser neuen Richtung die Folgerungen bis aufs letzte durchschaut. Aber die Grundprinzipien sind von allen in wesentlicher Übereinstimmung gegeben, und sie drängen naturnotwendig auch bis zur letzten Schlußfolgerung. Überall ist die Religion von der Vernunftwahrheit losgelöst; überall erwächst sie nicht aus vernünftigen Wahrheiten, sondern aus dem lebendigen religiösen Erlebnis; überall ist dieses Leben in seiner ewigen, schrankenlosen Entwicklung das ein und alles. Es ist, wie schon die Allokution sagte, eine Predigt von Liebe ohne Glauben; es ist eine Umwertung aller katholischen Begriffe, eine Zusammenfassung aller Häresien; es ist für den vernünftigen Menschen der sichere Weg zum Pantheismus und Atheismus.

Auch in Deutschland sind diese Ideen nichts Neues; obgleich dort kein beachtenswerter katholischer Theologe für eine ähnliche Auffassung der christlichen Religion eintritt. Wenn auch zuweilen etwas viel von „Verinnerlichung" der Religion die Rede gewesen, wenn auch hie und da in katholischen Büchern etwas viel „erlebt" wird, stets blieb die vernunftgemäße Grundlage des Glaubens in ihrer entscheidenden Bedeutung voll und ganz anerkannt. Will man in Deutschland ein ähnliches undogmatisches Christentum suchen, so muß man zum liberalen Protestantismus gehen: bei Kant,

[1] S. 45 f. Vgl. Dekret Lamentabili 53. [2] S. 51—55.

Schleiermacher, Ritschl und den zeitgenössischen Vertretern der protestantischen Kritik, da finden sich die gleichen Grundideen wieder. Aber auch in Deutschland war es nicht immer so. Die älteren kirchlichen Entscheidungen, welche die Enzyklika aus den Kundgebungen Gregors XVI., Pius' IX. und des Vatikanischen Konzils entnimmt, um dem Modernismus sein Urteil zu sprechen, waren größtenteils nach Deutschland gerichtet. Doch die Zeit eines Hermes und Günther und ihrer Schulen liegen, Gott sei Dank, hinter uns. Kein gläubiger Katholik fühlt sich mehr versucht, seine Kirchenlehre in einen liberalen Protestantismus umzuwandeln[1].

Die traditionelle Theologie ruft die Philosophie und die Geschichte zu ihrer Hilfe auf. Sie läßt von der Philosophie eine natürliche Theologie als Grundlage der geoffenbarten wissenschaftlich festlegen; sie fordert von der Geschichte den Nachweis, daß Jesus Christus durch seine Wunder und Weissagungen und besonders durch seine leibliche Auferstehung von den Toten sich als Gottes Gesandten und Bringer einer göttlichen Offenbarung dargetan; daß er der Stifter einer Kirche gewesen, deren sicherer Obhut und unfehlbarer Erklärung er diese Offenbarung anvertraut hat. In diesen wissenschaftlichen Beweisen erblickt der katholische Theologe im Einverständnis mit seiner Kirche die notwendige Voraussetzung dafür, daß der Mensch in vernünftigem Glauben die Lehren Christi und der Kirche als ewig wahre göttliche Offenbarung annehmen, daß er ihre Sakramente als göttlich wirksame Heilsmittel betrachten, daß er der kirchlichen Autorität als einziger absolut sicherer Lehrerin und Führerin auf dem Wege des Heiles sich rückhaltlos unterwerfen könne. Ganz anders der in der Enzyklika verurteilte Modernismus. Er proklamiert vollständige Trennung von Glauben und Wissen, und nachdem er sein mystisches Glaubensleben ganz in die über die Phänomene hinausliegende Welt der inneren Erfahrung des religiösen Gefühls eingeschlossen hat, kann keine Wissenschaft, deren Gebiet ja ganz innerhalb der Sphäre der Erscheinungen liegt, dem Glauben ferner widersprechen. Der Modernist kann und muß auf eine wissenschaftliche Grundlegung seines Glaubens verzichten; dafür kann seine Wissenschaft unbeirrt nach ihren eigenen Methoden feststellen, was sie will. Ist z. B. Christus für die Wissenschaft ein bloßer Mensch, für den Glauben aber Gott, so bedeutet das keinen Widerspruch mehr. Denn der Geschichtsforscher spricht zum wissenschaftlich denkenden Menschen über die

[1] Vgl. Dekret Lamentabili 65.

Welt der Erscheinungen, und da ist Christus Mensch wie andere Menschen; und der Theologe spricht zum Gläubigen von der Erfahrung des religiösen Gefühls, und das hat Christus als Gott erlebt. Über alles, auch über das, was in religiöser Hinsicht dem Glauben angehört, soweit es eine phänomenale Seite hat, urteilt also die Wissenschaft nach rationell-philosophischen Grundsätzen, die modernistische natürlich nach der Philosophie des Agnostizismus. Von besonderer Bedeutung ist das auf historischem Felde; hier haben die Modernisten ihre eigene Kritik.

Weil auch die Geschichte Gott und Göttliches in keiner Weise erfassen kann, so ist der erste Kanon dieser Kritik, daß alles vom Kritiker von vornherein als ungeschichtlich abzuweisen ist, was nach Göttlichem aussieht. Wie oben erwähnt, erfaßt der Mensch nach der Lehre der Modernisten das Göttliche in Verbindung mit einem Phänomen, welches als solches Gegenstand der Geschichte ist. Das Göttliche darin ist nur Sache des Glaubens und wird deshalb von dem, welcher Geschichte sucht, sofort ausgeschieden. Aber der Glaube idealisiert nach dem Modernismus auch das, was wirklich in die Erscheinung tritt, das Menschliche an dem Ereignis, und verklärt es über die geschichtliche Wirklichkeit hinaus, wegen der engen Verbindung mit dem Göttlichen, das sein religiöses Gefühl in Erregung versetzt. Also hat wieder die Kritik einzusetzen und alle verklärenden Züge aus dem geschichtlichen Bilde auszumerzen. Auch sonst ändert und entstellt der Glaube die historischen Ereignisse in mannigfacher Weise, ohne daß es immer verklärende Idealisierung wäre, die an sich über die geschichtliche Möglichkeit hinausginge. Diese Entstellungen muß der Kritiker ebenfalls entfernen, um so das fragliche Ereignis oder die Handlungen und Worte der betreffenden Person in Übereinstimmung zu bringen mit den Gesetzen der Psychologie, mit Charakter, Stand, Erziehung und mit den Verhältnissen des Ortes und der Zeit.

Seine Art, oder wenn man will, Unart, hat der Glaube überall bewährt, an der alttestamentlichen Geschichte, an der Geschichte Christi und an der Kirchengeschichte. Und so ist es gekommen, daß man stets zu unterscheiden hat zwischen einer inneren Geschichte, einer Geschichte des Glaubens einerseits, und einer wirklichen Geschichte anderseits; zwischen einem Christus des Glaubens und einem Christus der Geschichte, zwischen einer Kirche des Glaubens und einer Kirche der Geschichte, zwischen Sakramenten des Glaubens und Sakramenten der Geschichte[1].

[1] S. 15 f 61—65. Vgl. Dekret Lamentabili 2 3 4 12—19 23 24 27—38.

Hat der Kritiker nach diesen Normen seine Quellen ausgewählt, dann tritt das Gesetz der lebendigen Entwicklung in seine Rechte und fordert, daß alle Ereignisse so angesetzt werden, daß sie ihm entsprechen. In der Wirklichkeit entspringt alles aus Bedürfnissen, hat alles sein Anfangsstadium und seine fortgeschritteneren Entwicklungsstufen. Danach muß also die Chronologie festgestellt werden, so daß der ganze Verlauf der Geschichte sich als eine ununterbrochene Stufenfolge von Erscheinungen darstellt, von denen stets eine die andere bedingt, jede aus den äußeren und inneren Bedürfnissen und dem Widerspiel der vorwärts drängenden und der konservativen Kräfte begriffen werden kann. Innere Kritik wie Textkritik müssen beitragen, diese ununterbrochene Kette geschichtlicher, im einzelnen und in ihrem Zusammenhang begreiflicher Ereignisse immer mehr ans Licht zu stellen. Namentlich muß auch den heiligen Schriften diese Behandlung zu teil werden. Das Resultat ist dann freilich ein ganz anderes als die traditionelle Anschauung [1].

Auch für die Geschichte der Kirche gelangt der Modernismus auf diese Weise zu einer Auffassung, die im großen ganzen, soweit die wissenschaftliche Geschichte in Betracht kommt, alles zugibt, was der Rationalismus dem Christentum vorwirft. In der Heiligen Schrift, in den Worten Christi, in der Entwicklung der Kirche, ihrer Dogmen, ihrer Sakramente wimmelt es von Widersprüchen, Irrtümern und falschen Beweisen. In der Apologetik suchen dann die Modernisten die katholische Religion vor dem in ihrer Unterstellung wohlverdienten Verdammungsurteil der Vernunft zu retten, indem sie behaupten, daß auch in ihrer „wirklichen" Geschichte etwas von dem „Unerkennbaren" übrig bleibe, welches Glauben fordere, und indem sie zu zeigen suchen, wie die von Christus durch seine Botschaft vom kommenden Gottesreiche, dessen Messias er selbst sein werde, angeregte religiöse Bewegung nach den Gesetzen der Immanenz und Permanenz sich stetig und lebendig in der Kirche fortentwickelt habe. Oder sie setzen ihre ganze Apologetik darein, dem einzelnen Menschen in seinem innersten Herzen das Bedürfnis aufzuweisen, nicht nur nach Religion überhaupt, sondern gerade nach einer solchen Religion, wie es die katholische ist. Freilich wird das einen vernünftigen Menschen wenig befriedigen, wenn anders die modernistische Kritik, wenn diese „wirkliche Geschichte" zu Recht besteht [2].

Gerade auf ihre historische Kritik tun sich die Modernisten viel zu gute; die Enzyklika beschreibt sie in anschaulichster Weise bei ihren verschiedenen

[1] S. 65—71. Vgl. Dekret Lamentabili 3 12—18. [2] S. 71—79.

Manipulationen. Es ist sehr zu bedauern, daß durch sie auch die gesunde historische Kritik bei jedem Gläubigen in Mißkredit kommen muß. Und doch ist es, wie der Papst hervorhebt, nicht der Kritiker und nicht der Historiker, sondern der Philosoph, welcher die modernistische Geschichte schreibt, und so erscheint bei ihnen die wirklich historische Methode geradezu auf den Kopf gestellt. Diese fängt mit der Textkritik an und löst deren Fragen aus der Textgeschichte; dann geht sie der Reihe nach an die sprachliche und sachliche Interpretation, an die Untersuchung der Nachrichten über Verfasser und Abfassungsverhältnisse, an die Quellenkritik; sie stellt die Glaubwürdigkeit und den Grad der Zuverlässigkeit der Quellen fest, und zwar durch ruhige, vergleichende Beobachtung, für welche das Vergleichsmaterial aus allmählich immer weiter gezogenen Kreisen beigebracht wird. So werden die Tatsachen erhoben, so die Daten für die Verkettung der einzelnen Tatsachen gewonnen. Gegen eine solche Untersuchung geschichtlicher Fragen, die von der Gegenwart zurückschreitend allmählich den fernliegenden Zeiten sich zu nähern und in sie einzudringen sucht, sich aber bei allen Operationen von Vorurteilen frei hält, wird gewiß niemand etwas einwenden. Freilich wird es nicht ausbleiben, daß auf diese Weise spätere „Entstellungen" zu Tage treten; man ist eben nicht immer bis ins kleinste genau gewesen. Auch das wird sich zeigen, daß manchmal Personen und Tatsachen „verklärt" — aber manchmal auch angeschwärzt worden sind; der Spruch ist alt und hat seine Wahrheit: Fama crescit eundo. Aber das „Verklären" ist kein Privileg des Glaubens, und die gesunde historisch-kritische Methode ist von dem Apriorismus der Modernisten himmelweit verschieden.

Eines ist bei religiösen Fragen und heiliger Geschichte nicht zu übersehen. Besonders wo es sich um übernatürliche Eingriffe Gottes, um Wunder und Offenbarungen handelt, wird das letzte Wort nicht gesprochen von der historischen Methode, die eben bloß Methode ist und bleibt. Im letzten Grunde sind diese Fragen Fragen der Weltanschauung. Wen diese es von vornherein als absolut feststehend betrachten läßt, daß Übernatürliches nicht geschieht, der wird gegebenen Falles, wo ihn seine Quellen doch vor etwas Übernatürliches führen, sich genötigt sehen, irgend einen Ausweg zu suchen. Er wäre in der gleichen Lage, als wenn sich aus seinen Quellen etwas ergäbe, wonach 2 + 2 = 5 wäre. Bei wirklich methodischem Vorangehen wird sich diese Frage aber erst zu allerletzt aufdrängen. Und auch dann fordert die Methode, oder wie man sonst sagt, die Logik, daß der Forscher seine aprioristischen Anschauungen über Möglichkeit und Unmöglichkeit des Wunders revidiere. —

Auch an der Unerkennbarkeit des Übernatürlichen, welche der Modernismus behauptet, ist insofern etwas Wahres, als der Mensch Gottes Wirken nie direkt wahrnimmt. Gott als Ursache eines Ereignisses ergibt sich nur aus einem Schlußverfahren, welches jede andere Ursache als ungenügend ausschließt. Das ist der Weg, welchen die traditionelle Apologetik geht, welchen die Entscheidungen des Vatikanischen Konzils in den Grundzügen festgelegt haben.

Die historische Methode ist nichts als eine geordnete und geschulte Beobachtung. Das historische Quellenmaterial ist gegen frühere Zeiten bedeutend gewachsen, der Betrieb ist namentlich in den großen gelehrten Akademien und Gesellschaften im letzten Jahrhundert ein sehr intensiver gewesen; kein Wunder, daß die Methoden verfeinert sind und daß die Beobachtung mit aller Sicherheit Dinge feststellen kann, die dem Laien ganz unerkennbar scheinen. Die positive Theologie kann und soll von dem, was auf andern Gebieten erarbeitet und erprobt worden, ihre Vorteile ziehen. Unter Leitung einer gesunden Philosophie, nach dem unparteiischen Urteile des gesunden Menschenverstandes diese Methoden anwenden, um die Lücken unseres Wissens auszufüllen, auch um Irrtümer, die sich eingeschlichen haben, aufzudecken und richtig zu stellen, das ist kein verwerflicher Modernismus; der modernistische Irrtum liegt in der falschen Philosophie und ihren Konsequenzen. Es ist im Gegenteil der Wunsch des Heiligen Vaters, den die Enzyklika ausspricht, daß die Kräfte, die leider auf der falschen Bahn verbraucht werden, in den Dienst einer wahrhaft gesunden kritischen Methode gestellt würden.

* * *

Über die praktischen Folgerungen, welche die Modernisten aus ihren Lehren ziehen, besonders aus ihrer Anschauung über das Verhältnis der kirchlichen Autorität zu den einzelnen Gläubigen und zum Staate, ist das päpstliche Rundschreiben sehr kurz. Dieser Aufsatz, der ja nur die Grundanschauungen des modernistischen Lehrsystems an der Hand der Enzyklika darstellen wollte, kann darüber noch kürzer sein. Änderung der theologischen Studien und der kirchlichen Lehre im Sinne der vorgetragenen Anschauungen, Änderung des kirchlichen Regiments entsprechend den modernen freiheitlichen Anschauungen, das sind die Hauptforderungen der Modernisten. Sie fallen mit den Grundlagen, worauf sie sich stützen [1].

Ganz in entgegengesetzter Richtung bewegen sich die Maßregeln, welche der Heilige Vater am Schlusse des Rundschreibens vorschreibt. Die sieben

[1] S. 79—83 74—49.

Nummern lassen sich zurückführen auf die Pflege solider theologischer und besonders scholastisch-philosophischer Studien, und strenge Überwachung und energische Unterdrückung etwa auftauchender modernistischer Anschauungen in Schrift und Lehrvortrag, besonders beim Klerus [1].

* * *

Das modernistische System hat, wie bereits mehrmals bemerkt wurde, in Deutschland keine nennenswerten Vertreter. Und wenn hie und da Äußerungen gefallen sind, die der einen oder andern modernistischen Bestrebung verwandt sein mögen, so sind sie wohl meistens nicht aus den Grundanschauungen der Modernisten hervorgegangen, auch wenn sie in sich nicht zu billigen sind. Wir haben in Deutschland andere Kontroversen gehabt. Der liberale Protestantismus hat seine philosophischen und historisch-kritischen Arbeiten allmählich vor unsern Augen erscheinen lassen und ist nicht, wie in Frankreich, fast auf einmal mit allen seinen wirklichen und scheinbaren Leistungen in das Gesichtsfeld getreten; so blieb das Bewußtsein des Gegensatzes bei den katholischen Gelehrten wach.

Es dürfte aber auch für Deutschland die Mahnung am Platze sein, welche J. Bricout in der Revue du Clergé français [2] ausgesprochen hat, daß nicht jeder in der neuen Enzyklika seinen eigenen theologischen Gegner verurteilt sehen soll. Man würde dadurch nur den Modernisten und Rationalisten helfen, welche durch Übertreibung die Enzyklika lächerlich machen wollen. Selbst wenn man anderweitige Irrtümer, mißverständliche Ausdrücke oder Sondermeinungen noch so entschieden bekämpfen mag, so ist nach dem Erscheinen der Enzyklika die Anklage auf Modernismus für einen Katholiken etwas so Ungeheuerliches, daß man außer den Ausdrücken schon auch die Sache ernst vergleichen muß, bevor man einen solchen Argwohn hegen oder gar äußern darf [3]. Ein Beispiel, daß man versucht hat, Unbeteiligte in die päpstliche Verurteilung einzubeziehen, ist die Beschuldigung des Kardinals Newman; sie mußte bereits von Rom aus dementiert werden [4]. Vorsicht ist um so mehr angebracht, als die Enzyklika in ausführlicher Darstellung die Gedankengänge der Modernisten vorführt.

[1] S. 99–119. [2] 1. Okt. 1907, 15.

[3] Vgl. Katholik XXXVI (1907) 293 f.

[4] The Tablet, 9. Nov., 726 f. Eine ähnliche Anklage wurde vom Osserv. Rom., 6 Okt., als „ungeheuerliche Fälschungen in einer Materie von so großer Wichtigkeit" abgewiesen. Vgl. Katholik XXXVI (1907) 296 A. 1.

Es ist aber selbstverständlich, daß in einem so weit ausgesponnenen System auch richtige Bemerkungen zum Beweise oder zur Verknüpfung der Anschauungen mitverwendet werden. Auch wo dieses Richtige nicht eigens als solches in der Enzyklika hervorgehoben und bezeichnet ist, wird es doch nicht mitverurteilt. Die Hauptirrtümer sind im Syllabus aufgezählt. Der eigentliche Kern, das Charakteristische des Modernismus, ist nach den klaren Darlegungen des Papstes die falsche Philosophie: der Agnostizismus, der immanentistische Glaubensbegriff und die spezielle Art der Entwicklungslehre.

Doch die Enzyklika will mehr als dieses genau umgrenzte Lehrsystem verurteilen; und darum ist dieselbe auch für Deutschland keineswegs bedeutungslos. Schließlich ist, wie gezeigt, die verurteilte Religionsphilosophie auf deutschem Boden gewachsen, und ihre Grundprinzipien haben unter unsern protestantischen Mitbürgern sehr viele Anhänger. Der Kontakt mit diesen Anschauungen ist also, für die Fachleute noch mehr als für das breite Publikum, ein beständiger. Sie können, soweit sie in positiven theologischen Fächern arbeiten, sich der Bücher gar nicht entschlagen, denen diese Ansichten, ausgesprochen oder stillschweigend, zu Grunde liegen. Da ist Vorsicht geboten, und auch die deutschen Theologen haben allen Grund, sich die Warnungen und Mahnungen des Papstes zu Herzen zu nehmen.

Noch unter einer andern Rücksicht ist die Enzyklika auch da von allgemein praktischer Bedeutung, wo keine Gefahr des Modernismus bestünde. Das Problem, dessen Lösungsversuch durch die Modernisten so vollständig gescheitert ist, bleibt bestehen und heischt eine Lösung. Es ist eine traurige Wahrnehmung, daß immer weitere Kreise, besonders der Gebildeten, der christlichen Religion entfremdet werden; es ist eine sehr ernste Sache, daß, besonders auf biblischem Gebiete, die Schwierigkeiten des Rationalismus immer weiter verbreitet werden, bis unter die Arbeiterbevölkerung und bis unter die Schuljugend. Man mag dies noch so sehr bedauern, aber mit der Tatsache, die sich nicht fortschaffen läßt, muß man rechnen. Wenn die kindliche Naivität schwindet und allerlei heikle Fragen sich auf die Lippen drängen, so ist das eine äußerst kritische Periode. Gott verhüte, daß die Aufklärung von der unrechten Seite komme! Ganz gewiß steht der Beweis unserer heiligen Religion auf durchaus festem Boden, und wir können auch wissenschaftlich sicher sein, daß er in keinem wesentlichen Punkte wird erschüttert werden. Allein was trägt es aus, ob man über Strohhalme oder über Balken stolpert, wenn man doch zu Falle kommt? Darum wird die Forderung möglichst direkter Lösung der Schwierigkeiten

zur vollen und allseitigen Beruhigung der Geister eine immer dringendere. Mit unverdrossener Arbeit läßt sich aber auch vieles unmittelbar klarstellen, was man bisher nicht wissen konnte. Der Modernismus hat in der Verzweiflung hier vor dem Gegner die Waffen gestreckt; nicht so die katholische Kirche.

Der Heilige Vater sieht es voraus, daß man seinen Schritt als einen neuen Beweis der Feindseligkeit gegen den Fortschritt in der Wissenschaft hinstellen und ausbeuten werde. Aber nichts hat seiner Absicht ferner gelegen, als dem soliden Fortschritt in den Weg zu treten. Das zeigt nicht bloß sein Plan einer großen katholischen Akademie, auf den er am Schlusse des Rundschreibens zu sprechen kommt. Er hat Worte der Anerkennung für das wissenschaftliche Streben und die rastlose gelehrte Arbeit selbst bei denen, die er wegen ihrer Irrtümer verurteilen muß. Er beklagt wiederholt die jungen Leute, deren Arbeitskraft auf falsche Bahnen gelenkt wird, während sie mit dem gleichen Eifer auf dem richtigen Wege der Kirche die allergrößten Dienste leisten würden. Er betont, daß auf der Grundlage einer soliden scholastischen Philosophie und Theologie auch die positive Theologie größere Beachtung verdient als bisher. Natürlich muß bei ihren Forschungen die Ehrfurcht vor der Tradition und dem kirchlichen Lehramt gewahrt und bei Publikationen für das Volk jedes Ärgernis sorgfältig vermieden werden. Kein besserer Protest gegen den befürchteten Vorwurf, als was Pius X. selbst bereits zur Förderung der Studien, besonders der positiven, getan hat. Da spricht beredt sein Schreiben Quoniam in re biblica, da spricht seine neue Studienordnung für die italienischen Seminarien, in welcher den historischen und biblischen Studien, entsprechend den Bedürfnissen unserer Zeit, die weiteste gehende Rechnung getragen ist. Auch den Absichten der Enzyklika Pascendi kann der katholische Theologe nicht besser nachkommen, als wenn er alle seine Arbeitskraft auf eine Förderung des gesunden Fortschrittes in der Theologie verwendet und, im Gegensatz zu der pessimistischen Resignation des Modernismus, voll Vertrauen auf die Sieghaftigkeit der katholischen Kirche die alte Festung tapfer verteidigt, die alten und neuen Angriffe abschlägt, das eigene liebe Heim ausbaut und so dazu beiträgt, daß der alte Glaube in neuem Lichte erstrahlt.

H. J. Cladder S. J.

Moderne Kunst in katholischen Kirchen.

Oft ist gesagt worden: „Der Zeitgeist klopft an allen Türen an, um Einlaß zu erzwingen. Weisest du ihn ab am Haupteingange, dann tritt er ein durch die Hintertüre.“ So sucht die moderne bildende Kunst überall Zutritt zu gewinnen, auch in katholischen Gotteshäusern. An einigen Orten hat man ältere Kirchen in modernem Stil ausgemalt oder ausgestattet, an andern neue im Stile des 20. Jahrhunderts von Grund aus erbaut und mit Einrichtungsgegenständen versehen. Schon erscheinen Tafelwerke mit neumodischen Kelchen, Monstranzen und Leuchtern, Fenstern, Geweben und Paramenten. Fast jede Ausstellung zeigt Versuche, der Kunst der Gegenwart den Eingang in die katholischen Gotteshäuser zu bahnen. Selbst in der Sonderausstellung für christliche Kunst zu Aachen vom 15. August bis zum Oktober 1907 fehlte es nicht an hochmodernen, für katholische Kirchen entworfenen oder ausgeführten Gemälden, Glasfenstern, Kelchen, Bauplänen u. dgl. Sie waren dort um so beachtenswerter, weil Aachen mit Köln bis dahin eine leitende Stelle einnahm zur Durchführung der Reichenspergerschen Ideen von der Erneuerung mittelalterlicher Kunst, seine Goldschmiede und Stickerinnen dadurch einen Weltruf erlangt hatten. Anderseits fanden die Modernen in der Aachener Ausstellung eine mächtige Stütze bei den Beuronern. Letztere brachten Kelche in den neuesten Formen, Entwürfe zu Kirchen und Kunstwerken, in denen nichts weniger zu finden war als ein Anschluß an gotische oder romanische Formen, dann Stickereien in hochfeinen Farbenstimmungen.

Angesichts solcher keineswegs vereinzelter oder aussichtsloser Vorstöße ist es unabweisbare Pflicht, sich über die historische und über die prinzipielle Stellung der katholischen Kirche zu einer modernen Kunst Klarheit zu schaffen, dann aber die praktische Frage zu erörtern: „Wie soll die Geistlichkeit sich heute zu jener mächtig aufstrebenden Kunstrichtung stellen, ablehnend oder entgegenkommend?“

Die Geschichte ist und bleibt eine sichere Lehrerin für viele menschliche Veranstaltungen. Was sagt sie über das Verhältnis der Religion

zu einer neu aufwachsenden bildenden Kunst? Die Geschichte zeigt, daß jede Religionsgesellschaft zwar an hieratischen, dem Wechsel wenig unterworfenen Kultusgegenständen festgehalten hat, keine aber je eine Fortbildung ihrer äußeren Formen ausschloß, solange sie lebenskräftig blieb. Weiterhin hat nie eine Religion die Kunstformen, deren sie sich bei Bau und Ausstattung ihrer Tempel bediente, selbst geschaffen unabhängig von der Eigenart ihrer Untergebenen. Das ist eine so allgemein feststehende Tatsache, daß sogar das Volk Israel, trotz seiner grundsätzlichen Trennung von den übrigen Staaten in seiner bildenden Kunst sich denselben anschloß. Jehovah offenbarte in der Wüste dem Moses, wie die Stiftshütte einzuteilen sei, welche Einrichtungsgegenstände man derselben zu geben habe. Aber hinsichtlich des Stiles und der Technik hat Gott die von ihm bezeichneten und begabten Künstler, denen Moses die Ausführung überlassen mußte, nicht mit neuen Erkenntnissen versehen. Er half ihnen das zu entwickeln, was sie in Ägypten gesehen und gelernt hatten. Auch Salomon erbaute seinen Tempel nicht in einem neu erfundenen oder ihm offenbarten Stile, sondern unter starker Benutzung der Stile der benachbarten Reiche. Ähnlich verhielt sich die Sache bei Errichtung des zweiten Tempels nach der babylonischen Gefangenschaft und bei den prachtvollen Umbauten unter den Herodianern.

Die Kirche bediente sich in den ersten Jahrhunderten wie im Morgenlande, so auch zu Rom und in den größeren Städten des Abendlandes der damals herrschenden griechischen Sprache in der Liturgie, der griechischen Formen für ihre Kunst. Daneben hat sie in Syrien wie in Italien und andern Ländern der dort heimischen Sprache und dem heimischen Kunsthandwerk den Eingang in ihre Kultusstätten nicht verwehrt. Sie war so weitherzig, daß ihre großen Gotteshäuser seit dem 4. Jahrhundert Anlage und Namen der Basiliken nicht verschmähten, daß in den Katakomben Orpheus und andere Gestalten der profanen Kunst und Dichtung die Wände und Decken füllen durften. Die Ornamente der christlichen Räume unterschieden sich nicht wesentlich von denjenigen der heidnischen Paläste und Tempel.

Wie die byzantinische Kunst griechische und morgenländische Grundformen weiter entwickelte, so nahm die abendländische jene Gebilde auf, welche Langobarden und Goten, Skandinavier und Angelsachsen, Schotten und Spanier seit alters gepflegt und liebgewonnen hatten. Als seit dem 10. Jahrhundert die romanische, seit dem 12. Jahrhundert die

gotische Kunst herrlich sich entfaltete, haben nicht Päpste und Bischöfe diese Stile erfunden und den einzelnen Diözesen oktroyiert, sondern von den durch sie zu höherer Kultur emporgehobenen Völkern angenommen. Deutsche oder normannische, französische oder italienische Meister suchten und fanden neuere, bessere, schönere Lösungen für alte Forderungen, schritten fort in ihrer Kunsttätigkeit. Bischöfe und Äbte, Kirchen und Klöster aber freuten sich der neuen Funde und gaben den Künstlern Gelegenheit, sie zu verwerten und weiter auszubilden.

Ein sehr verbreiteter Irrtum will glaublich machen, alle Kunsthandwerker des Mittelalters seien Geistliche gewesen; diese Geistlichen aber seien in ihrer Kunstübung und in Weiterentwicklung ihrer Kunstarten von der Hierarchie vollständig geleitet worden. Wahr ist nur, daß der Klerus die Mittel gab, die Aufträge, den Zweck und die allgemeine Disposition. Aber der Volksgeist, die eigenen Talente der Künstler entwickelten sich naturgemäß in freier Selbstbetätigung. Wenn auch viele mittelalterliche Künstler Kleriker oder Mönche waren, so kam die künstlerische Seite ihres Schaffens aus ihrer menschlichen, nationalen und zeitgenössischen Bildung, nicht aus ihrer aszetischen oder klerikalen Schulung.

Jene Künstler und ihre Kunstfreunde hielten sich fern von engherziger Beschränktheit. Als durch die Kreuzzüge die Christenheit in hundertjährige Kämpfe mit den Sarazenen verwickelt wurde, haben sie sich nie gescheut, morgenländische Seidenstoffe und Gewebe in den Kirchen zu verwenden, weil diese ihnen schöner und wertvoller schienen als die Erzeugnisse der Heimat.

Als im 15. Jahrhundert eine neue Zeit begann in Italien, das Mittelalter geschlossen wurde, suchte man nach neuen Formen. Man fand sie im eingehenderen Studium der Natur und der Antike. Die Renaissance ergriff das Zepter der Kunst und brachte Meisterwerke hervor, welche denen des Mittelalters nicht nachstanden. Die Vertreter der Kirche haben sie mit offenen Armen aufgenommen. Das Gerede von einer „heidnischen Renaissance" ist nur in einzelnen Fällen richtig, nicht aber mit Rücksicht auf die ganze Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts, welche von Italien aus ihren Siegeszug durch alle katholischen Länder unternahm, ohne die Orthodoxie und die Ästhetik zu schädigen.

Jeder Stil ändert sich fast von Tag zu Tag; wie alles Menschliche in steter Bewegung steigt oder fällt. Neue Kunstwerke entstehen, weil man dieses oder jenes vervollkommnen und verschönern, den Bedürfnissen besser

anpassen will, weil den großen Meistern kleine, den unbedeutenderen geniale folgen, weil Reichtum und Bildung in Zunahme oder Niedergang sind. Die Christenheit hatte sich an der Tiber gefreut über ihre weiten Basiliken, in Neu-Rom über hohe Kuppelbauten. Freudig sah sie am Rhein reiche romanische Dome aufwachsen, in der Gegend von Paris edle gotische Kathedralen. Sie dankte den genialen Meistern von Florenz für die Förderung der Renaissance. Aber, wie im Majestätssiegel des Kaisers Karl V. neben den alten abendländischen Wappen die Säulen des Herkules stehen mit der um sie geschlungenen Inschrift: Plus ultra, weil Spanien in einer neuen Welt weite Besitzungen erworben hatte, so begnügte die Christenheit sich nicht mit den Kunstformen eines Jahrhunderts. Ihr romanischer Stil war kirchlich vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, weil er der Entwicklung jener Zeit entsprach. Kirchliche Kunst wurde bei weiterer Ausbildung der Verhältnisse vom 13. bis 16. Jahrhundert die Gotik. Die der Gegenreformation entsprechende Kunst der Kirche war im 16. und 17. Jahrhundert die Renaissance. Der unaufhaltsame Fortschritt der Entfaltung brachte dann die Zeiten des Barocken, des Zopfes und des Rokoko. Die Kirche hat auch diese Stile willig auf ihrem Gebiete sich entfalten lassen an 200 Jahre lang diesseits und jenseits des Weltmeeres. Von ihnen schreibt Bischof v. Keppler in seinen Aufsätzen „Aus Kunst und Leben" (II 114 f 191 f):

„Renaissance, Barock, Zopf, Rokoko — das ist in der Tat ein verworrenes Gebiet, aber nicht weil es diesen Stilen an Prinzipien fehlt, sondern weil es uns an klaren Begriffen bezüglich dieser Stile fehlt. Allzulange ist es Sitte gewesen, daß auch die Kunstforschung vor diesem Gebiete Halt machte und höchstens von oben einen Blick der Verachtung auf dasselbe warf. So mag noch heute mancher, je weniger er ins Wesen dieser Kunst eingedrungen ist, um so mehr geneigt sein, vor den Grenzen derselben mit einer Gebärde des Abscheues umzukehren. Wenn man aber auch der christlichen Kunstforschung und Kunstgeschichte fort und fort zuruft: ‚Rühre nicht an, koste nicht, fasse nicht an! oder wenn du je dich damit befassest, verwerfe, verdamme, verurteile!' — so ist dem gegenüber mit allem Nachdruck das paulinische ‚Alles ist unser!' geltend zu machen und ernstlich zu ermahnen zur endlichen Ausfüllung dieser Lücke in unserer Kunstgeschichte und zu einem durchaus gerechten Urteil über diese Stile. . . . Ist es nicht ein unkirchlicher Sinn, der die in diesem Stile erbauten und ausgestatteten Kirchen ins Leben gerufen? Hat hier bewußt unkirch-

liche Tendenz mit dem ‚guten Alten', das ihr ein Dorn im Auge war, aufgeräumt und dieses ihr sympathische, d. h. eben auch unkirchliche Neue an dessen Stelle gesetzt? Wer, der die Geschichte befragt, der diese Bauten gesehen hat, möchte das behaupten? Wer möchte so lieblos und ungerecht sein, diese Werke ihren Stiftern und Urhebern als Sünde aufs Gewissen zu legen? Wahrlich von einer Tendenz, das Heilige zu profanieren, kann hier nicht die Rede sein. Es war das Bestreben dieser Periode, so gut als nur irgend einer andern, das Beste, was man an künstlerischem Vermögen und technischem Können vorfand und herbeirufen konnte, in den Dienst Gottes und der Kirche zu stellen. Als ob es lediglich in der Macht irgend eines Sterblichen oder auch einer ganzen Generation liegen würde oder jemals gelegen wäre, einen Stil zu erfinden oder einen herrschenden Stil abzutun und zu ermorden!"

Nie haben die Vertreter der katholischen Kirche so etwas versucht. Nicht einmal die nüchternen Bauten, Gemälde und Ausstattungsgegenstände, welche von den Aufgeklärten seit der Periode der josephinischen Aufklärung und Bureaukratie bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts für schön gehalten wurden, sind von der Kirche abgewiesen worden. Wie jeder Stil ein Bild seiner Zeit und seines Landes ist, so war auch der Stil der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Frucht der allgemeinen Verflachung, darum den Kindern jener Jahrzehnte genehm und entsprechend.

Klar hat die höchste kirchliche Obrigkeit den weitherzigsten Sinn für alle Kunstbestrebungen kund getan in der zweiten Hälfte des eben geendeten Jahrhunderts. In Italien herrschte damals noch die Renaissance mit den aus ihr entwickelten Abarten. Ist doch dies Land nie ganz abgewichen vom Anschlusse an die Antike, nie vollkommen eingegangen in den Geist französischer und deutscher Gotik. Wie nahe hätte es gelegen, von Rom aus eine Mahnung ergehen zu lassen, ausgelebte, seit Jahrhunderten abgetane Stile sollten nicht wieder verwendet werden. Wohl sind einige Erlasse veröffentlicht worden, man möge hinsichtlich der liturgischen Kleidung nicht zu weit abweichen von den in der ganzen Kirche allerorts üblichen Formen. Aber auch hierin erwies Rom sich nicht streng. Es ließ den jenseits der Alpen wohnenden Nationen, den Deutschen, Franzosen und Engländern, Freiheit, den alten Stilen des Mittelalters in ihrem Bereiche zur Herrschaft zu verhelfen.

Warum hat die Kirche im Laufe der Geschichte sich für jeden neuen Stil entgegenkommend erwiesen? Von welchen Grundsätzen wurde sie ge-

leitet, als sie unterließ, je einen neuen Stil als unkirchlich von der Schwelle des Heiligtums zu verjagen, sein Aufblühen zu verhindern?

Die Kunst an sich ist wie die Wahrheit und die Schönheit weder griechisch noch römisch, weder jüdisch noch christlich. Aber die Übung der Kunst, das Kunstwerk, wird antik oder modern, kirchlich oder unkirchlich je nach dem Ziel und Inhalt. Der Künstler arbeitet in heidnischer oder christlicher Richtung, und seine Leistung wird dementsprechend benannt. „Wie die Schönheit, gibt", nach Gietmanns trefflichen Ausführungen (Allgemeine Ästhetik 215 221), „auch die höhere Kunst sich, ohne Beeinträchtigung ihrer Würde und Reize, mittelbar zur Dienerin für höhere Zwecke her. Es ist wichtig, beide Punkte festzuhalten: erstens, die schöne Kunst hat keine andere nächste Aufgabe als die Darstellung der Schönheit; zweitens sie kann eben durch die Darstellung der Schönheit auch eine andere Aufgabe lösen, nämlich den Menschen geistig, sittlich und religiös fördern, erheben."

Lange bevor die Kirche in das römische Weltreich eintrat und überall, wo sie die Völker nicht beherrschte, hatten einzelne Personen und Staaten mit Erfolg gesucht, den Trieb nach Vervollkommnung der natürlichen Fähigkeiten, darum auch den Trieb zur Kunstübung zu entfalten. Er brachte reiche Blüten und Früchte in Ägypten und Assyrien, in Griechenland und Rom, in Indien und China. Dieser Trieb zur Vervollkommnung der natürlichen Kräfte, dieses Bestreben, sich die Natur und ihre Kräfte dienstbar zu machen im Gewerbe, in Kunst und Wissenschaft, ist von Gott in die Menschen gelegt, von ihm gewollt und gesegnet. Er bleibt im Christentum. Wie Christus wahrer Mensch ist, aber durch seine Gottheit in der Vereinigung beider Naturen zu einer Person seine Menschheit nicht auflöst oder aufsaugt, sondern adelt, so ist das Christentum über die Natur gestellt, nicht gegen sie. Es kann den Trieb zur Vervollkommnung nicht auslöschen, will ihn nicht zurückhalten, sondern fördern, auf Höheres lenken, ihn mehr und mehr ähnlich machen der Schaffungskraft und Weltregierung Gottes, der dem Künstler Talent und Genie verleiht. Gott will, Kunstwerke sollen entstehen, die Welt verschönern, wie die Frühlingssonne Wälder und Fluren verklärt und die Herzen erfreut. Er will, die Menschen sollen höher hinanstreben zu übernatürlichem Seelenadel, zu ewigen Freuden, sie sollen als lebendige Bilder Gottes selbst im Lichte ewiger Schönheit glänzen. Zu einem so hocherhabenen Ziele soll ihnen irdische Kunst und Schönheit als eine der vielen Stufen dienen.

Sittliche Vervollkommnung des Menschen zu Gottes Ehre ist das höchste Ziel dieses Lebens. Ihr hat Gott alle andern Bestrebungen, auch die edelsten und besten, als Mittel untergeordnet. Gelderwerb, wissenschaftliche Forschung jeder Art, Verfeinerung der Technik auf allen Gebieten, Pflege der Poesie, Musik und bildenden Kunst können für einen unsterblichen Menschen das wichtigste Ziel dieses irdischen Daseins nicht sein. Nach Abschluß seiner Lebensaufgabe hat jeder zu erscheinen vor seinem Gott, um Rechenschaft abzulegen über die Verwertung seiner Talente zur sittlichen Vervollkommnung seiner eigenen Person und der andern. Das gilt auch für moderne Künstler, für kritische Forscher wie für tiefsinnige Philosophen. Die christliche Weltanschauung fordert unnachsichtlich und allgemein: Förderung der Wissenschaft und Pflege der Kunst sollen helfen zur Erreichung eines höheren, eines übernatürlichen Zieles. Wie ein Katholik solche Forderungen beanstanden kann, ist unverständlich. Sie entwürdigen doch sicherlich weder die Künstler noch ihre Werke, sondern geben ihnen höhere Weihe. Ist es nicht eine edlere Aufgabe, einen Kelch zu machen, in dem sich das Geheimnis der Konsekration vollzieht, als einen Ehrenbecher für diesen oder jenen Großen. Eine Monstranz, die im Mittelpunkt des vierzigstündigen Gebetes oder einer hochfeierlichen Fronleichnamsprozession das heiligste Sakrament umschließt, ist doch ein Gerät, das mehr verlangt an Stoff und Form als irgend ein modernes Schaugefäß.

Die Kirche muß als übernatürliche Veranstaltung Gottes die natürliche Entwicklung, natürlichen Fortschritt und Kultur, Gesundheit und Schönheit, Poesie, Wissenschaft und Kunst fördern. Fast alle großen Träger der Kultur waren von der Religion geleitet und gekräftigt: Moses, Konstantin und Theodosius, Helena und Pulcheria, Karl der Große und die Ottonen. Viele große Förderer der Kunst und Kultur sind von der Kirche heilig gesprochen worden: Eligius, Bernward und Willigis, Kaiser Heinrich, Stephan von Ungarn, Ludwig von Frankreich und andere treffliche Herrscher, Bernhard, Thomas, Bonaventura usw. Bis in die letzten Zeiten hinein haben fast alle großen Künstler durch mehr als ein Jahrtausend sich des Schutzes und der Hilfe der Kirche erfreut. Die Kirche hat sie gerne gefördert. Für die Darstellung ihrer Glaubenssätze und Sittenlehren bedarf sie der Regeln der Grammatik und Stilistik, so auch für Kunstwerke der allgemein menschlichen Regeln der Ästhetik und der Formen der verschiedenen Stile. Sie muß darum der natürlichen Selbstbetätigung lebenskräftiger Künstler freien Spielraum lassen innerhalb der

durch die Natur und Offenbarung gezogenen Grenzpfähle. Das Christentum ist weder ein Sklavenhalter noch eine Amme, sondern Erzieher freier Männer, darum bewillkommnet es Wechsel der nach und nach aufstrebenden nationalen Stilarten und der individuellen Kunsttätigkeit, wo, wann und solange die von Gott gesetzten Schranken nicht überschritten werden.

Was Papst Pius X. am 16. Juni 1907 an Commer schrieb, läßt sich auch auf die Kunst anwenden:

„Die Kirche hindert in keiner Weise, nein, sie empfiehlt und fördert mit allen Kräften, daß die von Gott ihr anvertraute Wahrheit immer klarer dargelegt, immer weiter entwickelt werde, entsprechend den Anlagen und Anforderungen der Zeiten und der Völker, aber in rechtmäßiger Darlegung und Entwicklung."

In China umkleidete P. Schall seine astronomischen Instrumente mit chinesischen Verzierungen; erleuchtete Missionäre haben der Gottesmutter und dem Herrn nicht immer nur die Züge der Europäer gegeben, sich sogar nicht gescheut, Maria mit schwarzer Gesichtsfarbe den Afrikanern zu zeigen. Licht und Luft, Kleidung und Wohnung, Verkehrsverhältnisse und Besitzstand verändern hier oder dort, in diesem oder jenem Jahrhundert viele äußeren Formen, unter denen dieselben Tatsachen und Forderungen der Religion in die Erscheinung treten, gesehen und gehört werden. Solchen mit elementarer Gewalt die Menschen beherrschenden Strömungen und Richtungen bequemt die Kirche sich willig an. Schönheit wird von vielen bezeichnet als Glanz der Wahrheit, Kunst als Darstellung dieses Glanzes. Solange der Kern der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit gesund und unverfälscht bleibt, hat die Kirche keinen Grund, ängstlich zu untersuchen, ob der Glanz des einfallenden Lichtes, die Abstufung der Farben, die Führung der Linien auf die eine Weise gestaltet ist oder nach einer andern Richtung geht.

Nie hat ein Staat die Künste so gefördert, ihnen so viel Freiheit verstattet als sie. Darum klopfen die Künstler an den Türen ihrer Gotteshäuser, bitten sie um Einlaß. Aber das Gleichnis des Herrn von den weisen und törichten Jungfrauen findet auch hier Anwendung. Die törichten haben trotz aller Anstrengung durch ihr Lärmen den Bräutigam nicht umgestimmt. Sie hatten kein Öl in ihren Lampen, darum kein Licht. Wo einem Werke, das sich als christlich oder kirchlich ausgibt, die Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit oder der Glanz echter Schönheit fehlt, gleicht es der Lampe jener törichten. Ihr Urheber soll es nicht hintragen durch

die Pforten, die ins Heiligtum führen. Er mag es Kunstliebhabern und Museen anbieten, nicht aber Bischöfen und Pfarrern.

Alle Künste, alle Stile sind Schwestern, alle will die Kirche als weitherzige Mutter hegen und pflegen, wenn ihre Lampen brennen. Die moderne Kunst ist die jüngste jener Schwestern. Ist sie in dieser oder jener Leistung einer unverdorbenen Jungfrau gleich, kann sie dem Bräutigam mit brennender Lampe entgegengehen, dann werden alle Verständigen einstimmen in das begeisterte Wort, das der Konservator der Rheinprovinz den Mitgliedern des sechsten Tages für Denkmalspflege zu Bamberg am 22. September 1905 entgegenrief:

„Es handelt sich gar nicht um die Frage: moderne Kunst in den Denkmälern, sondern es handelt sich eigentlich um die Frage: Kunst überhaupt in den Denkmälern und an den Denkmälern. Es gibt in diesem Sinne eben keine alte Kunst und keine neue Kunst, es gibt nur gute Kunst und schlechte Kunst. Nicht moderne Kunst in die Kirchen hinein, sondern echte Kunst, echte Kunst aller Art, dann wird sich zeigen, welche die lebenskräftigste ist und welche den längsten Atem hat. Fenster auf für die echte und große Kunst in unsern Kirchen!"

Nicht nur „Fenster auf für echte Kunst", auch für jene des 20. Jahrhunderts, sondern das große Portal soll sich öffnen; denn echte Kunst braucht nicht gleich einem Dieb einzusteigen in Gotteshäuser der Kirche. Naht aber ein Moderner mit einem Werke, das er als Kunstwerk anpreist, so muß, bevor der Eintritt zugegeben wird, eine Legitimation erbeten werden. Das ist doch das unantastbare Recht des Hausherrn, des Bestellers und Bezahlers. Ist die Leistung des Künstlers eine gute, entspricht sie den ewigen Grundsätzen eines fein gebildeten, allgemein menschlichen, natürlichen Schönheitssinnes und den Anforderungen der übernatürlichen Offenbarung, dann soll selbst das Moderne jedes Entgegenkommen finden. Der Urheber soll eintreten und eine Ehrenkrone empfangen.

Das wohl kaum anfechtbare Ergebnis unserer geschichtlichen und grundsätzlichen Erörterungen lautet: Seit Beginn des Christentums hat die Kirche nie eine moderne Kunsttätigkeit als unkirchlich bezeichnet. Alle großen christlichen Kunstrichtungen und Kunstwerke waren modern, als sie von der Kirche aufgenommen wurden. Die vom Kaiserhof in Byzanz geförderte Kunsttätigkeit war und blieb echt kirchlich so lange, als die Lebenskraft der Kirche nicht unterbunden wurde durch die Autokraten und deren Günstlinge. Nicht einmal der vom leichtfertigen französischen Hofe aus-

gegangenen Kunst des Rokoko haben der Papst und die Bischöfe Tor und Tür verschlossen. In jeder gesunden neuen Idee, welche die Völker einer Zeit beherrschte, lag der Keim einer neuen Kunstblüte. Die Gotik war der künstlerische Ausdruck der Ideen des 12. und 13. Jahrhunderts, darum wurden Cistercienser und Prämonstratenser, Franziskaner und Dominikaner ihre eifrigsten Förderer. Neue Ideen brachten die Renaissance. Die Päpste erwiesen sich als Mäcenaten derselben. Sie bauten ihren Palast neben St Peter, der bedeutendsten Kirche der neuen Zeit. In den weiten Räumen des Vatikans zeigen sie der Welt hervorragende Werke der Künste aus zwei Jahrtausenden, die angefangen wurden in den Tagen der Etrusker und beendet in den letzten Jahrzehnten. Im Palaste des Laterans aber stehen noch weite Räume frei, um Jahr für Jahr neue Werke aufzunehmen, welche dem heutigen Geschmacke zusagen. Der Papst muß als Oberhaupt der die ganze Welt und alle Jahrhunderte umfassenden katholischen Kirche sich mit den Bischöfen weit erheben über die engen Schranken kleiner Geister, welche nur ihre Umgegend kennen, darum die menschlichen Verhältnisse nur wenig weiter berücksichtigen, als sie von ihrem Kirchturm aus blicken, als ihre Nationalität, ihre Kultur reicht. Plus ultra, weit hinaus über solche Grenzen erstreckt sich die Aufgabe der Kirche.

Treffend bemerkt Msgr Dr Johann Graus „vom Gebiete der kirchlichen Kunst“ (Graz 1904, 169): Es „umfaßt alle Zeiten, die mit verschiedener Ausbildung aufeinander folgen, alle Orte, die in unterschiedener Weise Gottesgaben nebeneinander tragen, alle Völker und Charaktere, die bei gemeinsam gleicher Befruchtung des Glaubens und der Gnade unter Gottes freiem Himmel nach ihrer individuellen Weise entwickelte Richtungen darstellen. Nach diesem ‚katholischen‘ Grundbegriff geht es nicht an, nach Willkür und individuellem Geschmack Zeiten, Orte und Völker und deren Richtungen in der Kunst als ‚unkirchliche‘ auszuschließen; das hat die Kirche in ihren Vertretungen nie getan, und wir, nur untergebene Glieder derselben, haben auch kein Recht, es zu tun. Die Kirche umfaßt, was die Menschheit ewig Gültiges bringt: in diesem Sinne ist jeder Stil kirchlich.“ Wenn jemand meint und schreibt, daß „nur unsere Gotik kirchlich sei, dann bleibt nichts mehr übrig, als eine große Exkommunikation auszusprechen gegen das von jeher katholische Volk Italiens und seine Eigenart in der Kunst und diese Exkommunikationsbulle, es sei ohne alle Umschweife gesagt, auch an die Tore des Vatikans zu heften. Das wäre dann gewiß ‚kirchlicher als Rom‘, aber

sicher nicht mehr katholisch. Was ich mit meinen Zeilen hier intentiere, ist nicht: die Hochachtung der Monumente des Mittelalters, die Übung des gotischen Stiles für unsere Tage zu untergraben. Ich kämpfe nur gegen den unberechtigten Stilzwang, wider die auch gegen Rom rücksichtslose Stiltyrannei unter den falschen Voraussetzungen der Unkirchlichkeit. Die Freiheit der Stile ist kirchlich gewährleistet, und im Interesse der kirchlichen Kunst müssen wir fordern, daß das Wort Kirchlichkeit nicht in den Mund genommen werde, um die künstlerische Freiheit zu beeinträchtigen."

Damit ist gewiß nicht gesagt, alle Stile seien eben gut, alle gleich kirchlich. Für eine bestimmte Diözese ist jener Stil der beste und kirchlichste, durch den man das Ziel katholischer Kunstübung am besten erreicht: natürliche und übernatürliche Vervollkommnung des Menschen an einem bestimmten Orte und unter bestimmten Zeitverhältnissen.

Neue Ideen hat unsere Zeit für politische und soziale Verhältnisse, unermeßliche, früher ungeahnte Hilfsmittel, zahlreiche Erfindungen für den Weltverkehr. Wird eine gesunde Entwicklung des Menschengeschlechtes neue Verhältnisse und für sie eine neue Kunst zeitigen? Enthält die moderne Kunst unserer Tage hoffnungsreiche Keime einer Blüte? Wo liegen sie, und inwieweit eignen sie sich schon heute für katholische Kirchen? Damit ist auf die praktische Frage hingewiesen, welche noch zu erörtern bleibt nach Lösung der historischen und der prinzipiellen.

(Schluß folgt.)

Steph. Beissel S. J.

Tierschutz und Christenpflicht.

Die Tierschutzvereine, die ihren Hauptsitz in protestantischen Ländern, besonders im hellen Sachsen, haben, überschwemmen seit Jahren die katholischen Gegenden nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich, Italien und Spanien mit einer wahren Flut von Broschüren, Traktätlein, Flugschriften und periodischen Blättern. Die Zahl der Tierschutzkalender allein, mit denen die Katholiken jährlich überschüttet werden, beläuft sich auf Millionen.

Der Erfolg war bisher ein geringer. Wenigstens führen die protestantischen Tierfreunde bewegliche Klagen über die Rückständigkeit der Katholiken im Tierschutz. In grellen Farben schildern sie die rohe und grausame Behandlung der Tiere in katholischen Gegenden und verbinden damit stets einen frommen Augenaufschlag über die braven evangelischen Deutschen, die doch bessere Menschen sind.

In jüngster Zeit hat man die Taktik etwas geändert. Um der Tierschutzbewegung in katholischen Kreisen leichter Eingang zu verschaffen, bemüht man sich, ihr einen religiösen Anstrich zu geben. Der Tierschutz wird als eine Pflicht der „christlichen Nächstenliebe" hingestellt. Nur Unverstand habe die Tiere vom Bereiche der christlichen Liebe ausgeschlossen. Mit großem Fleiße trägt man aus dem Leben heiliger Katholiken alle Züge zärtlichen Mitleids mit der Tierwelt zusammen, um daraus die sittliche Pflicht des Tierschutzes herzuleiten. Ja viele Heilige werden geradezu als „Schutzpatrone" der Tiere überhaupt oder bestimmter Tierarten gefeiert. In rührseligen Erzählungen schildert man die Tugenden der Tiere: ihre Liebe, Dankbarkeit und Treue, mitten in den größten Leiden und zeigt dann, wie Gott die Grausamkeit gegen die Tiere bestraft, zärtliche Behandlung dagegen belohnt.

Im September 1906 (III 597) veröffentlichte die Zeitschrift der italienischen Jesuiten: Civiltà cattolica, eine Rezension über einige Flugschriften zu Gunsten des Tierschutzes. Sie wies darin auf die maßlosen Übertreibungen hin und tadelte es, daß man von christlicher Nächstenliebe

gegen die Tiere rede. Insbesondere machte sie einige abfällige Bemerkungen über einen „Hymnus an den hl. Franz von Assisi, den Beschützer der Tiere", den eine Dame in holperiges Italienisch übertragen und eine andere in Musik gesetzt hatte. Die Rezension erregte den heftigen Unwillen des Exdominikaners Alf. V. Müller. In einer zornigen Epistel an die „Tägliche Rundschau" wirft er den Jesuiten Heuchelei, bewußte Verdrehung, Verleumdung, Gefühlsroheit vor und behauptet, die Jünger Loyolas möchten „die ganzen Bestrebungen des Tierschutzes beseitigt sehen und die bisherige Tierschinderei beibehalten". „Übrigens", fügt er hinzu, „arbeiten die Jesuiten mit dieser Bekämpfung des Tierschutzes ganz im Geiste des Ultramontanismus, denn Alfons von Liguori, der Hauptkirchenvater des Romanismus, ereifert sich gegen diejenigen, die mit kranken Tieren Mitleid haben oder die ihnen ein freundliches Wort sagen. Eine solche Anhänglichkeit nennt er geradezu bestialisch." Wo und wann die Jesuiten den Tierschutz in Bausch und Bogen verworfen haben, das zu zeigen hat Müller unterlassen.

Es ließ sich erwarten, daß dieser Brief eines katholischen Geistlichen von den Tierschutzvereinen ausgebeutet werde. Diese Aufgabe besorgte eine gewisse Anna Conover, die von sich selbst gesteht, daß sie den „Kampf gegen Tierquälerei" zur „Lebensaufgabe" gewählt habe. In einer Broschüre unter dem Titel: „Tierschutz, Kirche und Christenpflicht" [1] druckt sie den Brief Müllers ab und knüpft daran die schwersten Anklagen gegen die Kirche, gegen die fanatischen katholischen Priester und vor allem natürlich gegen die Jesuiten, diese „scheinheiligen Jünger Loyolas". Die notorische, von jeher beobachtete Gleichgültigkeit der Kirche gegen den Tierschutz, so behauptet sie, sei zurückzuführen „auf die übertriebene und einseitige Betonung der Pflichten des Menschen gegen Gott und den Nächsten unter Verkennung des wahren Wesens und Begriffs der ‚christlichen Liebe'" [2].

Merkwürdig! diese Tierverehrer fließen über von Liebe gegen ihre „vierfüßigen Freunde", dagegen haben sie gegen katholische Priester und besonders gegen die Jesuiten nur Haß, der sich in gröbsten Beschuldigungen Luft macht. Doch das nur nebenbei. Es mutet einen sonderbar an, daß eine Frau, die von philosophisch-theologischen Fragen so gut wie nichts versteht, die Katholiken in das richtige Verständnis der Lehren und Gebote Christi einführen will. Wir würden auch die wissenschaftlich wertlose

[1] Berlin, Verlag der Berolina-Versandbuchhandlung 1907.
[2] Ebd. 16.

Schrift unbeachtet lassen, wenn sie nicht einen neuen Beweis lieferte von der unglaublichen Begriffsverwirrung in den Köpfen der Tierverehrer, und wenn nicht Gefahr wäre, daß dieselbe allmählich auch in katholische Kreise eindringe. Sie mag uns deshalb als Anlaß dienen, einmal vom katholischen Standpunkt unsere Stellung zur Tierschutzbewegung darzulegen.

Wer sich einen Begriff davon machen will, wie konfus es in den Köpfen vieler Tierfreunde aussieht, braucht nur die erste beste Zeitschrift oder Broschüre der Tierschutzvereine zur Hand zu nehmen. Da begegnen dem Leser fast immer Wahlsprüche wie: „Gerechtigkeit und Mitleid für die Tiere", „Recht den Rechtlosen" oder „Menschlichkeit und Gerechtigkeit" u. dgl. Sehr oft wird auf die Verwandtschaft der Tiere mit den Menschen hingewiesen. So heißt es in einem Aufruf gegen die Vivisektion, den „Der Tier- und Menschenfreund", allgemeine Zeitschrift für Tierschutz, veröffentlicht[1]:

„Eure eigenen Brüder werden gepeinigt, daß ihre Schmerzen zum Himmel schreien. . . . Vielleicht werden manche sie nicht als Brüder anerkennen. Das sind die mit dem brutalen Ochsen-Familiensinn Begabten, der nichts anerkennt als das liebe Ich. . . . Die Mehrzahl von euch aber wird hoffentlich, nicht verblendet von einseitigen Religionsdogmen, die Natur richtig erkannt haben und sich bewußt sein, daß das ewige Wesen, das in allen Geschöpfen, Menschen wie Tieren lebt, aus dem wir alle immer wieder entstehen und in das wir auch wieder zurückkehren, uns alle zu Brüdern macht, uns und die Tiere, ein Geschlecht, das uns gleich ist, zu weinen, zu leiden, zu genießen und zu freuen sich." „Aller Tierschutz", heißt es an anderer Stelle, „gründet sich auf Tierliebe."

Fragt man, was ist Tierliebe, so antwortet Conover im Motto und im Schlußwort ihrer Schrift: „Alle Liebe ist — Mitleid"; woraus folgen würde, daß wir Gott, den unendlich Glückseligen, nicht lieben können. Eine geradezu verblüffende Logik verraten folgende Zeilen aus der Feder des Kreistierarztes Dr E. Schmitt-Kleve:

„Das Tier hat zwar kein ‚Recht', es kann auch keines haben; denn ‚das Recht' ist etwas ausschließlich Menschliches; ein Recht aber hat das Tier in Bezug auf seine Daseinsberechtigung, es hat ein Recht ans Leben, es hat das Recht, geachtet, geschätzt, ja geliebt zu werden."[2]

Das kann nur heißen: Das Tier hat kein Recht, aber es hat doch eins.

In derselben Zeitschrift lesen wir:

„Diejenigen, welche behaupten, die Tiere seien zum Vorteile der Menschen geschaffen, diesen zu dienen sei der ausschließliche Zweck ihres Daseins, verwickeln

[1] Jahrg. 1907, Nr 2, S. 14.

[2] Der Tier- und Menschenfreund 1907, Nr 1, S. 1.

sich in unauflösliche Widersprüche. Denn das Ungeziefer, das den Menschen plagt, die vielen Tiere, die seinen Saaten Abbruch tun, die seinem Leben und seiner Gesundheit Gefahr drohen, können doch mit denjenigen Tieren nicht auf gleiche Stufe gestellt werden, welche sein Haus bewachen, ihn ziehen und tragen und ihm auf andere Weise förderlich sind. Augenscheinlich haben jene Tiere in Bezug auf den Menschen eine Wirksamkeit, welche derjenigen dieser Tiere widerspricht. Nimmt man also an, daß der Zweck des Daseins der Tiere in notwendiger Beziehung zum Menschen stehe, so muß man ferner annehmen, daß die göttliche Welteinrichtung mit sich selbst im Kampfe liege."

Daraus wird der Schluß gezogen: „Alle Ansprüche und Handlungen, welche daher der Mensch auf jenen angeblichen Zweck des Daseins der Tiere gründen will, verdienen um so mehr zurückgewiesen zu werden, je weniger die Tiere im stande sind, sich gegen die Übermacht des Menschen zu verteidigen."

Und wiederum: „Es ist mehr in der Tierseele, als wir ahnen. Ich habe in den Augen sterbender Hunde dieselben Tränen gesehen, die Menschen weinen, und dieselbe grausige Qual, wie sie Menschen vor dem Tode haben . . . Hundeliebe! Warum nicht, wenn sie besser ist als Menschenliebe?"

Wir könnten zur Illustration der unbeschreiblichen Begriffsverwirrung in Tierschutzkreisen unzählige ähnliche Stellen anführen, aber es ist ganz unnötig. Wir wollen uns jetzt lieber der Frage zuwenden: Wie stellen wir Katholiken uns zur Tierschutzbewegung?

Um eine sichere und klare Antwort auf diese Frage zu finden, müssen wir uns über das Wesen des Menschen und seine Stellung zum Tiere und zum Weltganzen überhaupt orientieren; und dazu genügt es, uns an einige Grundwahrheiten zu erinnern, die zwar jedem gebildeten Katholiken wohlbekannt und selbstverständlich sind, aber von den Anhängern des Tierschutzes nur zu häufig vergessen oder verdunkelt werden.

Als sinnlich-geistiges Wesen steht der Mensch unermeßlich hoch über dem Tiere und wird von diesem durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Zwar hat er in leiblicher Beziehung vieles mit dem Tiere gemein, aber seine Seele, das Prinzip seines Lebens, ist geistig, mit Vernunft und freiem Willen begabt und nicht nur im Dasein, sondern auch im Denken und Wollen innerlich von der Materie unabhängig und deshalb auch unsterblich. Sein Verstand bildet sich allgemeine, für alle Dinge geltenden Begriffe von Sein und Nichtsein, von gut und bös, von Wahrheit und Irrtum, Zeit und Ewigkeit, Ursache und Wirkung. Mit Hilfe dieser Begriffe gelangt er zu den allgemeinsten Denkprinzipien, die im Bunde mit der Erfahrung die Grundlage aller Wissenschaften und Künste, aller Gewerbe und Bestrebungen des menschlichen Lebens bilden.

Es ist wirklich so, wie der hl. Augustin sagt: „Es gibt nichts Mächtigeres als dieses Geschöpf, das vernünftiger Geist heißt, und auch nichts Erhabeneres. Denn was höher steht als er, das ist schon der Schöpfer selbst.“ [1]

Ohne den Menschen wäre die sichtbare Schöpfung wie ein öder, von allerlei Getier bevölkerter Urwald. Erst der Mensch bringt ein höheres Leben in dieselbe. Er baut Städte und Dörfer, Straßen und Kanäle, erfindet Dampfschiffe und Eisenbahnen, Telegraphen und Telephone, pflegt Künste und Wissenschaften, Literatur, Handel und Gewerbe, gründet Staaten und Gemeinden mit Obrigkeiten und Gesetzen. Mit seinem Geiste dringt er bis zur ersten Ursache aller Wesen, dem ewigen, unendlichen Schöpfer und dem letzten Ziele aller Dinge vor und tritt durch Religion und Sittlichkeit in lebendige Verbindung mit ihm. Er erkennt, daß von der Beobachtung der von Gott gesetzten sittlichen Ordnung sein ewiges Glück abhängt, nach dem sein Herz mit allen Fasern verlangt. Während das Tier beim Tode sich völlig in Staub auflöst, ist der Mensch zur ewigen Seligkeit im vollkommenen Besitze Gottes bestimmt. Nur für den Menschen ist der ewige Sohn Gottes in Knechtsgestalt auf Erden erschienen und am Kreuze gestorben; nur für ihn hat er die Kirche gestiftet und die zahlreichen Gnadenmittel eingesetzt.

So ist der Mensch auf die Grenzscheide zweier Welten gestellt als Bindeglied zwischen beiden. Nach seiner leiblichen Seite mit der materiellen Welt verwoben, ragt er mit seinem Verstande in eine höhere, übersinnliche, geistige Welt hinein. Er ist in Wahrheit die Krone und Vollendung und deshalb auch das unmittelbare Endziel der gesamten sichtbaren Schöpfung.

Der Endzweck der Erschaffung der Welt war die Offenbarung der unendlichen Güte und Vollkommenheit Gottes. Für wen ist diese Offenbarung bestimmt? Nicht für die vernunftlosen Wesen, die Gott und göttliche Dinge nicht erkennen können, sondern nur für den Menschen, der in seiner geistigen Seele das natürliche und in der heiligmachenden Gnade das übernatürliche Ebenbild Gottes in sich trägt. Deshalb sprach Gott bei der Erschaffung des Menschen: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Ebenbild und Gleichnis, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Tiere und über die ganze Erde und alles Gewürm, das sich reget auf Erden.“ [2] Zu Noe sprach Gott: „Furcht und Schrecken vor euch sei über alle Tiere der Erde und über

[1] In Ioann. tr. 23, c. 6. [2] Gn 1, 26.

alle Vögel des Himmels, samt allem, was sich reget auf Erden; alle Fische des Meeres, in eure Hand sind sie gegeben. Und alles, was sich reget und lebet, sei euch zur Speise; wie das grüne Kraut gebe ich euch alles."

Voll Staunen über die Größe des Menschen ruft der Psalmist: „Du hast ihn nur wenig unter die Engel gestellt, ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt und ihn gesetzt über die Werke deiner Hände. Alles hast du seinen Füßen unterworfen: Schafe und Rinder allzumal, dazu auch die Tiere des Feldes, die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, welche die Wege des Meeres durchwandeln." [1]

In den eben erwähnten Worten der Genesis (1, 26) ist der Grund der Herrscherstellung des Menschen angedeutet. Er ist der Herr der vernunftlosen Natur, weil er in seiner geistigen Seele das Ebenbild Gottes in sich trägt. Gleichwie der Schöpfer Herr aller Dinge ist, so soll auch sein Ebenbild, der Mensch, teilhaben an seiner Herrschaft über die sichtbare Welt. Diese ist ihm bereitet als Wohnsitz und Arbeitsfeld, als Mittel und Werkzeug; er soll darin herrschen und die ihm von Gott zugewiesenen Aufgaben lösen.

Das Tier dagegen ist ein bloßes Sinnenwesen und gerade deshalb wie alle vernunftlosen Geschöpfe zum Dienen geschaffen. Weil ihm Verstand und freier Wille fehlen, kann es sich nicht selbst leiten und regieren. Es wird durch blinde Instinkte getrieben, die in seine Natur gelegt sind, es ist deshalb auch nur Mittel und Werkzeug in der Hand eines Höheren und von Natur aus zum Dienste und Gebrauche eines andern bestimmt, und dieser andere ist der Mensch [2].

Mit Recht sagt deshalb der hl. Augustinus: „Durch die gerechteste Anordnung des Schöpfers ist ihr (der Tiere) Leben und Tod dem Gebrauche des Menschen untergeordnet." [3] Fast instinktiv haben sich auch die Menschen zu allen Zeiten und überall als unumschränkte Herren der vernunftlosen Natur, auch der Tiere, benommen. Sie fangen dieselben ein, um sie zum Ziehen und Tragen zu verwenden, sie züchten oder schlachten dieselben nach Belieben, um sich Nahrung und Kleidung zu verschaffen.

Wegen seiner Eigenschaft als Gottes Ebenbild ist der Mensch in ganz anderer Weise Gegenstand der göttlichen Vorsehung als die vernunftlosen Wesen. Auch für die Tiere sorgt Gott, aber nicht um ihrer selbst willen. Im Tierreich ist das einzelne Individuum nur mit Rücksicht auf

[1] Ps 8, 6—9. [2] S. Thom., C. Gent. 3, 112.
[3] De civit. Dei l. 1, c. 20.

den Nutzen seiner Art oder des ganzen Universums und in letzter Linie mit Rücksicht auf den Nutzen des Menschen Gegenstand der göttlichen Vorsehung. Anders beim Menschen. Zwar ist auch er zur Vollkommenheit des Universums und an letzter Stelle zur Verherrlichung Gottes geschaffen, aber er ist um seiner selbst willen Gegenstand der göttlichen Fürsorge, und zwar jeder einzelne Mensch ohne Ausnahme, weil alle andern Geschöpfe für ihn und für seinen Nutzen da sind, er selbst aber nicht mehr dem Nutzen eines höheren Wesens untergeordnet ist. Denn Gott, der unendlich Vollkommene, kann aus den Geschöpfen keinen Nutzen oder Vorteil ziehen, der Nutzen, den die vernunftlosen Dinge bringen, ist für den Menschen bestimmt[1]. Dieser kann deshalb als Ziel und Herr frei über die vernunftlose Natur zu seinen Zwecken verfügen.

Von dem gewonnenen Standpunkt läßt sich nun leicht die Frage nach den Pflichten des Menschen in Bezug auf die Tiere gründlich lösen.

Vor allem ist klar, daß der Mensch keinerlei Rechtspflichten gegen das Tier und dieses mithin auch keine Rechte gegen den Menschen hat, da ja Recht und Rechtspflicht sich gegenseitig bedingen. Mit allem, was es ist und hat, gehört das Tier dem Menschen. Bei jeder Verfügung über dasselbe macht er nur Gebrauch von seinem Rechte, und deshalb kann von einer Rechtsverletzung gegen das Tier nie die Rede sein.

Der Franzose A. Fouillée meint: „Trotz der Vorurteile der Philosophen hat das Haustier (l'animal domestique) ein Recht, das zwar noch zum großen Teil unbestimmt ist, aber bestimmt wird, sobald wir uns nicht auf eine höhere Notwendigkeit oder ein höheres Recht berufen können, um einem Tiere Schmerzen zuzufügen oder es zu töten.“[2] Den wilden Tieren spricht er also jedes Recht ab, den Haustieren nicht. Warum? Vielleicht wollte er es mit den Liebhabern des edeln Waidwerkes nicht verderben. Aber diese Unterscheidung ist nicht nur rein willkürlich, sondern ganz unhaltbar. Die Tiere sind alle in gleicher Weise dem Menschen zu Füßen gelegt. Daß sich einige Tiere leichter als andere der Herrschaft des Menschen unterwerfen, ändert hieran gar nichts; ebensowenig der Umstand, daß manche Tiere nicht unmittelbar dem Menschen nützlich sind. Der Christ weiß, daß alle Geschöpfe ihre Bedeutung im Haushalte der Natur haben, auch wenn wir dieselbe im einzelnen nicht kennen.

[1] Vgl. S. Thom., C. Gent. 3, 112.

[2] Critique des systèmes de morale contemporaine (1883) 393.

Das Tier ist absolut nicht fähig, ein Recht zu besitzen, ebensowenig als ein Baum, ein Stein u. dgl. Das ist jedem klar, der weiß, was das Recht ist. Das Recht ist eine auf Gesetz beruhende Befugnis, frei mit Ausschluß anderer über das Seinige verfügen zu können. Das Tier hat aber keine Vernunft, es erkennt kein Gesetz, ist nicht frei, und es besitzt auch nichts, was ihm mit Ausschluß des Menschen gehört, weil es mit allem, was es hat, für den Nutzen des Menschen da ist.

Hat das Tier kein Recht, so kann sich der Mensch auch nie einer Rechtsverletzung gegen dasselbe schuldig machen. Seinem Schöpfer gegenüber bleibt allerdings der Mensch im Gebrauch der Geschöpfe verantwortlich. Die vernunftlosen Wesen sind ihm zwar zum freien Gebrauch überlassen, aber dieser Gebrauch soll ein vernünftiger sein. Mißbraucht er die Geschöpfe, so verletzt er seine Pflicht, aber nicht die Pflicht gegen diese Geschöpfe — solche Pflichten gibt es nicht —, sondern die Pflichten gegen Gott oder gegen sich selbst und den Nebenmenschen. Wer z. B. das Pferd des Nebenmenschen tötet, begeht keinen Mord, sondern nur eine ungerechte Eigentumsschädigung gegen den Nächsten, einen Raub oder Diebstahl.

Wenn deshalb die Anhänger des Tierschutzes von Rechten der Tiere auf das Leben, auf Körperintegrität, ja sogar auf ihre Futtervorräte, auf Altersversicherung, auf „Familiengüter" u. dgl. fabeln, so legen sie damit nur Zeugnis von ihrer Begriffsverwirrung ab.

Aber der Mensch hat nicht bloß keine Rechtspflichten, sondern überhaupt keine Pflichten gegen das Tier. Er hat wohl Pflichten, deren Gegenstand die Tiere oder überhaupt die vernunftlosen Dinge sind. So ist es Pflicht der Mäßigkeit oder der Sparsamkeit, daß man im Genuß des Weines Maß halte oder im Gebrauche der Kleider schonend verfahre, aber das sind keine Pflichten gegen diese Dinge. So gibt es auch keine Pflichten gegen die Tiere. Damit wir jemand verpflichtet oder etwas schuldig seien, muß er uns gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit und Selbständigkeit haben, er muß uns als ein für sich selbst seiendes Wesen gegenüber stehen, das wir um seiner selbst willen respektieren können und sollen. Das ist aber beim Tier nicht der Fall. Es ist keine Person und uns gegenüber nicht selbständig; deshalb haben wir auch keine Pflichten gegen dasselbe.

Aber erstreckt sich denn die christliche Nächstenliebe nicht auch auf die Tiere? Die schon erwähnte Anna Conover schreibt:

„Die Pflicht der ‚Liebe', so wie sie der Heiland einst den Menschen verkündet hat, erstreckt ihren Machtbereich über alles, was hienieden lebt und leidens-

fähig, wie wir selbst, zur Welt gekommen ist, gleichviel ob Mensch oder Säugetier, Vogel, Fisch oder Wurm." [1]

Können wir die Tiere lieben? Es gibt eine doppelte Liebe: eine begehrliche und eine wohlwollende Liebe. In der begehrlichen Liebe (amor concupiscentiae) lieben wir ein Ding nicht um seiner selbst willen, sondern nur um unsertwegen, insofern es uns irgendwie nützlich oder vorteilhaft ist. Daß wir in dieser Weise die Tiere lieben können, ist zweifellos. Wie Geld, Reichtum, Kunstwerke, Blumen, so können wir auch die Tiere lieben, insofern sie uns nützen oder uns ergötzen. Aber das ist keine Nächstenliebe, sondern Selbstliebe.

Die wohlwollende Liebe (amor benevolentiae vel amicitiae) dagegen will einem andern Gutes um des andern selbst willen und ohne Rücksicht auf den eigenen Vorteil. Diese Liebe hat einen doppelten Gegenstand, zunächst die Person, der wir um ihrer selbst willen zugetan sind und Gutes wollen, sodann die Güter, die wir dieser Person wollen. Der Freund will, daß es dem Freunde wohlergehe, deshalb wünscht er ihm auch alles Gute, was zu diesem Wohlergehen beitragen kann. Zu diesem Guten gehören auch die vernunftlosen Geschöpfe. Diese können also Gegenstand der wohlwollenden Liebe sein, aber nur insofern sie einer Person, die wir um ihrer selbst wegen lieben, irgendwie nützlich oder erfreuend sind. Nie und nimmer aber können wir vernunftlose Geschöpfe um ihrer selbst willen und ohne Rücksicht auf den Nutzen einer Person lieben, wenn wir vernünftig handeln wollen. Und zwar aus mehreren Gründen.

Es ist unvernünftig, ein Ding, das bloßes Mittel und Werkzeug für einen andern ist, um seiner selbst willen und ohne Rücksicht auf diesen andern zu lieben. Nun sind aber die vernunftlosen Geschöpfe ohne Ausnahme nur für den Menschen da. Wir können deshalb den vernunftlosen Dingen nie um ihrer selbst willen Gutes wollen, sondern nur mit Rücksicht auf den Nutzen der Vernunftwesen, und folglich ist eine Liebe der Freundschaft gegen das Tier selbst unmöglich.

Sodann setzt die wahre Freundschaft Teilnahme an demselben Leben voraus. Die Freundschaft sucht die innigste Vereinigung und Lebensgemeinschaft zwischen den Liebenden; sie bewirkt, daß die Freunde gern miteinander verkehren und miteinander übereinstimmen im Denken, Wollen

[1] Tierschutz, Kirche und Christenpflicht 17.

und Handeln. Gute Freunde sind gewissermaßen ein Herz und eine Seele. Nun ist aber eine solche Lebensgemeinschaft zwischen Mensch und Tier unmöglich, weil dieses an dem eigentlichen menschlichen Leben, am vernünftigen Denken, Wollen und Handeln keinen Anteil hat. Der Mensch steht als Vernunftwesen zu unermeßlich hoch über dem Tiere, um in ein Freundschaftsverhältnis zu ihm treten zu können. Es ist deshalb auch nicht zufällig, daß die Vorkämpfer des Tierschutzes und der Tierliebe die Grenzen zwischen Mensch und Tier zu verwischen suchen, um von Liebespflichten gegen unsere „sprachlosen Brüder" reden zu können.

Die angeführten Gründe beweisen, daß nicht einmal eine natürliche Liebe der Freundschaft möglich ist. Noch viel weniger kann die übernatürliche, christliche Nächstenliebe sich auf die Tiere um ihrer selbst wegen erstrecken. Denn die christliche Nächstenliebe gründet sich auf die gemeinsame Berufung aller Menschen zur ewigen, übernatürlichen Seligkeit in der Anschauung Gottes. Diese will sie dem Geliebten an erster Stelle verschaffen und alle andern Güter nur mit Rücksicht auf sie. Weil den Tieren eine Teilnahme an dieser Seligkeit absolut unmöglich ist, können wir sie auch nicht mit der Liebe des christlichen Wohlwollens umfassen[1]; wir können sie nur mit der begehrlichen Liebe lieben „als Güter, die wir andern wollen, insofern wir aus christlicher Liebe ihre Erhaltung zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Menschen wünschen; und in dieser Weise sind sie auch Gegenstand der göttlichen Liebe"[2].

Das Tier ist also nicht unser „Nächster", und deshalb gilt auch nicht von ihm das Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst."

Hieraus ergibt sich von selbst, inwiefern wir die Engel und Heiligen als „Beschützer der Tiere" anrufen können. Gott sorgt auch für die vernunftlosen Geschöpfe. Er kleidet die Lilien des Feldes, er nährt die Vögel des Himmels; selbst der Sperling fällt nicht vom Dache ohne seinen Willen. Aber alles das tut Gott mit Rücksicht auf das leibliche und geistige Wohl der Menschen. Wir können und sollen ihn deshalb bitten um das tägliche Brot, um Segen für unsere Felder und Herden, weil das uns notwendig ist und er in Vaterliebe für uns sorgt; darum pflegt auch die Kirche nach einem uralten frommen Gebrauch die Häuser, Felder und Herden zu segnen, nicht damit es diesen vernunftlosen Dingen an

[1] S. Thom., Summa theol. 2. 2, q. 25, a. 3: Amicitia caritatis non potest haberi ad creaturam irrationalem.

[2] Ebd.

sich, sondern damit es uns Menschen wohlergehe, weil uns das Gedeihen derselben notwendig ist. Auch die Engel und Heiligen können wir um Segen und Schutz für unsere Herden und unser Eigentum anflehen, soweit dies zu unserem leiblichen und geistlichen Wohle dienlich ist, wie das Klemens Brentano in dem bekannten Liede so schön ausdrückt:

Engel, segnet uns das Korn,
Laßt es golden reifen,
Hütet es vor Wetterzorn,
Bis wir Ähren streifen.

Wiegt ihr unser täglich Brot
Golden auf den Halmen,
Singen frei von Hungersnot
Wir euch Dankespsalmen.

Schützet uns vor Hagelnot,
Gebet Sonn' und Regen,
Bis wir tragen Wein und Brot
Unserm Hirt entgegen.

Gebt, daß alles leben kann,
Und daß keiner darbe,
Selbst dem allerärmsten Mann
Eine feine Garbe.

Wenn wir durch die Stoppeln ziehn
Und die Ähren lesen,
Danken Gott wir auf den Knien,
Der so treu gewesen.

Die Engel und Heiligen sorgen also für unsere Saaten und Herden, aber nicht um dieser vernunftlosen Wesen selbst willen, sondern weil es uns Menschen notwendig ist. Es ist deshalb ein Verstoß gegen die Vernunft und die rechte Ordnung, wenn man die Heiligen absolut als „Beschützer der Tiere" hinstellt und feiert, gleich als ob sie an den Tieren an sich ein Interesse hätten. Der Hirt sorgt für die Herde, aber nicht um der Herde selbst willen, sondern weil das den Menschen notwendig ist. So beschützen auch die Heiligen unsere Herden und Felder, weil und soweit es uns Menschen zum Nutzen gereicht.

In einem Punkt herrscht jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen den Tieren und den andern äußeren Dingen, und gerade dieser Punkt gibt den Tierfreunden vielfach Anlaß zu ihren Verwechslungen und Übertreibungen. Das Tier unterscheidet sich von den übrigen vernunftlosen Wesen durch seine Leidensfähigkeit. Es fühlt den Schmerz. Zwar herrscht auch in dieser Beziehung ein großer Unterschied zwischen Tier und Mensch. Das Tier hat bloß die sinnliche Schmerzempfindung. Beim Menschen aber gesellt sich zu dieser Empfindung noch die höhere Erkenntnis der daraus folgenden Nachteile für das ganze geistige und leibliche Leben in individueller und gesellschaftlicher Beziehung. Deshalb ist auch in Bezug auf die Leidensfähigkeit ein himmelweiter Unterschied zwischen Tier und Mensch; aber immerhin bleibt wahr, daß auch das Tier Trauer und Schmerz empfindet.

Daraus ergibt sich nun für den Menschen die Pflicht, das Tier nicht grausam zu behandeln, d. h. ihm nicht ohne Not Schmerzen zuzufügen,

nicht als ob der Mensch eine Pflicht gegen das Tier selbst hätte oder ihm etwas schuldig wäre — wohl aber deswegen, weil das unnötige Zufügen von Schmerzen — die Tierquälerei — ein vernunftwidriges, sittlich verwerfliches Verhalten ist.

Der Schmerz an sich ist ein Übel, das nur insofern begehrenswert wird, als es zur Erreichung eines Gutes oder zur Abwendung größerer Übel dient. Gott selbst kann das Übel nicht um seiner (des Übels) selbst wegen wollen, sondern nur insofern es Mittel zu höheren Zwecken ist. Dasselbe gilt für den Menschen. Es ist deshalb vernunftwidrig und ein Mißbrauch der Geschöpfe, wenn er dem Tier ohne Not Schmerzen und Leiden zufügt, nur um sich an diesen Schmerzen zu erfreuen und zu ergötzen. Die Civiltà cattolica hatte ihn ihrer oben erwähnten Rezension diesen Gedanken nachdrücklich hervorgehoben, aber in der deutschen Übersetzung, welche Anna Conover abdruckt, ist die ganze Stelle ausgelassen worden. Conover wiederholt die alte Verleumdung, es sei der „Grundsatz Loyolas": „Der Zweck heiligt die Mittel." Sollte sie oder ihr Gewährsmann um des Zweckes willen, um ungehinderter über die Jesuiten losfahren zu können, die wichtige Stelle unterdrückt haben?

Aber noch aus einem andern Grunde ist die grausame Behandlung der Tiere, die Tierquälerei sittlich verwerflich. Der Anblick der Leiden bei Tieren weckt im Menschen unwillkürlich den sinnlichen Affekt des Mitgefühls. Wer dieses Gefühl gegen die Tiere in den Schranken der rechten Vernunft unterhält und betätigt, der wird auch gegen seinen Mitmenschen zum Mitleid geneigt sein. Deshalb heißt es im Buche der Sprichwörter: „Der Gerechte sorgt auch für sein Vieh, aber das Herz des Gottlosen ist grausam." [1] Wer dagegen diesen Affekt in Bezug auf die Tiere durch unnützes Zufügen von Schmerzen abstumpft, wird auch gegen seine Mitmenschen hartherzig, mitleids- und gefühllos und deshalb zu Grausamkeiten geneigt. Gerade aus diesem Grunde hatte, wie der hl. Thomas lehrt, Gott dem israelitischen Volk in Bezug auf die Tiere manches verboten, was dem Gefühl des Mitleids widerstreitet. Wenn z. B. jemand unterwegs auf einem Baum oder auf der Erde ein Vogelnest fand, worin die Mutter über den Jungen saß, so durfte er die Jungen nehmen, die Mutter aber sollte er fliegen lassen [2]. Nicht das Wohl der Tiere war der Grund dieser und ähnlicher Vorschriften, sondern das des Menschen.

[1] Spr 12, 10. [2] Dt 22, 6.

Deshalb sagt der hl. Paulus mit Hinweis auf das alte Gesetz: Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verkörben[1]. „Sorget Gott für die Ochsen? Oder sagt er das vielmehr unsertwegen? Ja, unsertwegen steht es geschrieben.“[2] Der Apostel will gewiß nicht leugnen, daß Gott auch für die Tiere sorgt, er will nur betonen, daß die gesetzlichen Vorschriften in Bezug auf die Tiere nicht um dieser selbst willen gegeben wurden, sondern das Wohl des Menschen zum Endzwecke hatten.

Ist es sittlich verwerflich, die Tiere grausam zu behandeln, d. h. ihnen ohne Not Schmerzen zuzufügen, wie das von rohen Menschen leider nur zu oft geschieht, so ist es an sich nicht zu tadeln, vielmehr zu loben, daß man derartige Grausamkeiten zu verhindern sucht, und soweit die Tierschutzvereine nur dieses tun, kann und soll man sie unterstützen.

Wenn sie trotzdem in katholischen Kreisen keiner Sympathie, ja oft großer Abneigung begegnen, so sind sie selbst schuld daran. Sie gehen in ihren Bestrebungen vielfach von einer ganz falschen Auffassung der Tiere aus. Sie setzen ausdrücklich oder stillschweigend voraus, die Menschen hätten sich aus einer Tierart heraus entwickelt, sie seien deshalb nicht wesentlich, sondern nur dem Grade nach von den Tieren verschieden. Nur von diesem Standpunkt begreift man, warum in so vielen Schriften die Vierfüßer als unsere „Brüder“ gepriesen und ihnen „Gewissen“, Gerechtigkeit, Treue, Dankbarkeit und andere sittliche Tugenden angedichtet werden.

Gewiß zeigen die Tiere manche Analogien zu den Tugenden des Menschen, aber es sind eben nur Analogien. Der Hund ist seinem Herrn, der ihn ernährt und dressiert, anhänglich und treu, aber diese Treue ist keine sittliche Tugend. Er hat keine Vernunft und keinen freien Willen, sondern wird von blinden Trieben und Instinkten geleitet, die der Schöpfer ihm zu seiner Selbsterhaltung und letztlich zum Wohle des Menschen eingepflanzt hat. Deshalb können wir auch den Hund oder das Pferd nicht im eigentlichen Sinne loben oder tadeln, belohnen oder bestrafen. Sie haben keine Schuld und kein Verdienst, weil sie als vernunftlose Wesen keine Herrschaft über ihr Tun und Lassen und deshalb auch keine Zurechnungsfähigkeit oder Verantwortlichkeit besitzen.

Die Anhänger des Tierschutzes machen sich auch oft großer, ja geradezu lächerlicher Übertreibungen schuldig. Sie lassen sich in ihren Bestrebungen nicht von der Vernunft, sondern von blinder Sentimentalität

[1] Dt 25, 4. [2] 1 Kor 9, 9.

und Gefühlsduselei leiten oder betreiben den Tierschutz als eine Art Sport. Es soll gewiß nicht geleugnet werden, daß unter den Mitgliedern der Tierschutzvereine sich viele edle Menschen finden, die stets zu allem Guten bereit, sich auch am Tierschutz nur in der löblichen Absicht beteiligen, Roheiten und Grausamkeiten zu verhindern. Aber ein großer Teil dieser Mitglieder — abgesehen von den Angestellten derselben, die sich durch ihr Amt ihren Lebensunterhalt gewinnen — sind Rentner und Rentnerinnen, alte Jungfern und sonstige beschäftigungslose und vermögliche Leute, die nichts haben, woran sie ihr Herz heften könnten, und deshalb ihre überschwengliche Liebe und Zärtlichkeit an Hunde und Katzen und ähnliches Getier vergeuden. Treten sie mit ebensoviel Eifer ein für die Linderung der Leiden und Nöten ihrer Mitmenschen, während sie von Zärtlichkeit für Hunde, Katzen, Pferde u. dgl. überfließen?

Wir wollen nur den einen oder andern Punkt berühren. In unsern Großstädten gibt es Tausende von Mädchen, die jährlich aus Not und Unerfahrenheit dem Laster anheimfallen und von ruchlosen Menschen in der schändlichsten Weise ausgebeutet werden. Ja es besteht in unserer sich kultiviert nennenden Menschheit ein ausgebreiteter, schwunghafter Mädchenhandel — ein Sklavenhandel der niederträchtigsten Art (vgl. diese Zeitschrift LXIII 576 f). Geht das den Tierschutzvereinlern auch zu Herzen? Raffen sie sich auf und bringen sie Geld zusammen, um diese Schmach nach Kräften zu beseitigen? Ach nein, sie haben Wichtigeres zu tun. Sie errichten Spitäler und Asyle für abständige Vierfüßer, sie geben dieselben in „Pension", sie errichten Futter- und Trinkplätze, sie schicken ihre Boten in alle Ställe, um zu untersuchen, ob dieselben den Ansprüchen der modernen Hygiene entsprechen!

Und wie viel Armut und Elend gibt es in unsern Städten! Wie viele Familien, in denen der Vater von früh bis spät rastlos die härteste Arbeit verrichten muß, um nur den notwendigsten Unterhalt für Frau und Kinder aufzubringen! Regt das die Tierschutzvereinler zu herzlichem Mitleid an? Suchen sie dieser Not nach Kräften zu steuern? Ach nein, sie vergießen vielleicht bittere Tränen über die Leiden eines Schoßhündchens, einer alten Mieze, aber das Elend ihrer Nebenmenschen läßt sie gleichgültig. Manche arme Näherin oder Witwe könnte die Hunde und Katzen der Reichen um ihr Los beneiden. In den Großstädten, z. B. in London, Paris, Berlin usw., gibt es Hunde, die ihr eigenes Zimmerchen mit Sofa, eine eigens dafür angestellte Wärterin haben, welche für sie kochen und

sie spazieren führen muß; sie haben ihre oft kostbaren Morgen- und Abend-, Sommer- oder Winteranzüge u. dgl. Werden sie krank, so wird sogleich der Hundedoktor herbeigerufen oder man bringt sie in das Hundespital, wo ihnen die sorgsamste Pflege zu teil wird; verenden sie, so werden sie auf dem „Hundefriedhof" unter einem pompösen Denkmal begraben. Die Social Gazette der Heilsarmee veröffentlichte vor mehreren Jahren folgende Rechnung, die eine Londoner Dame einem „fashionablen Hundeschneider" bezahlte. Sie verbürgte sich für die Echtheit derselben. „Beschlagener Kragen und Silberbracelet 17 Mark, 6 Nachthemden 12 Mark, zwei Paar braune Schuhe 8 Mark, zwei Paar Gummischuhe 8 Mark, Seasiderock (für die Badesaison am Meere) 6.50 Mark, ein Morgenrock 7 Mark, ein Gesellschaftsanzug (goldbeschlagen) 30 Mark, ein pelzgefütterter Überrock 20 Mark, Summe 114.50 Mark." Die Zeitung machte dazu die bittere Bemerkung: das Proletarierkind muß am dunkeln Wintermorgen hungernd und in zerrissenen Schuhen Zeitungen austragen, und die „Dame" weiß nicht, durch welchen Blödsinn sie ihr Geld an ihrem Hund verschwenden soll.

Auf dem „Hundefriedhof" in London befinden sich etwa 80 Gräber mit einem aufrechtstehenden Grabstein[1]. Viele Gräber sind mit Blumen bepflanzt. Der Kustos und Totengräber versichert, daß die jährliche Miete für ein Grab 7 Schilling und 6 Pence betragen, und daß viele Hunde- und Katzenliebhaber jahrelang diesen Betrag für die Gräber ihre Lieblinge bezahlen. Die sonderbaren Grabinschriften zeugen von den verschrobenen Ideen der müßigen Reichen in London. Vor einigen Jahren fand sich dort unter andern folgende Inschrift:

„In memoriam!

Hier ruht
Meine liebe kleine Katze
Chinchilla (Chilla)
Lieblich — liebend — und aufs treueste geliebt,
vergiftet den 31. Juli 1895.
Möge Gott dich mir wiederschenken, so betet deine dich ewig liebende
Herrin Helene."

Der Name Helene war mit griechischen Buchstaben geschrieben; weiter unten folgte eine Nachschrift in ägyptischen Hieroglyphen; die Katze war

[1] Über den 1900 auf einer Seine-Insel bei Paris eröffneten Tierfriedhof mit seinen kostspieligen Grabstätten und seiner feierlichen Weise der Beerdigung vgl. diese Zeitschrift LXI 567 f.

den Ägyptern ein heiliges Tier. Auf einem Grabstein war auch ein kleines Kreuz angebracht! Seltsam mutet einen auch folgende Grabschrift an:

„Zum Andenken an meine liebe kleine ‚Bunda‘,
gestorben den 9. Oktober 1891,
12 Jahre alt;

desgleichen an meinen lieben
zärtlichen, süßen ‚Tottie‘,
welcher den 11. März 1896, im Alter von 17 Jahren,
das Zeitliche segnete;

desgleichen an meine liebe
süße, kleine ‚Pin‘,
Totties Enkelin,
gestorben den 27. April 1897
im Alter von 14 Jahren.
Au revoir, darlings!
A. E. C.“

Freilich, solche alberne Exzesse begehen nicht alle Tierschutzvereinler, aber vielerlei Übertreibungen kommen fast bei allen vor. Jedenfalls begünstigen sie tatsächlich durch ihr Vorgehen die Begriffsverwirrung über die Stellung der Tiere zum Menschen und wenden den Tieren eine Liebe und Aufmerksamkeit zu, die nicht ihnen, sondern den Menschen gebührt. Wenn sie also wollen, daß wir Katholiken ihre Bestrebungen wirksam unterstützen, müssen sie schon vieles in ihrem Vorgehen ändern und sich namentlich über das gegenseitige Verhältnis von Mensch und Tier klarer werden als bisher.

Viele Anhänger des Tierschutzes behaupten, daß erst die Erkenntnis der Notwendigkeit des Tierschutzes der Erkenntnis der Notwendigkeit des Menschenschutzes die Wege bahnen werde. Das ist eine Täuschung. Die Erfahrung lehrt, daß man ein großer Tierfreund sein und doch für menschliches Elend kein Herz haben kann. Man fange also lieber mit dem Menschenschutz an, und wenn man in diesem Punkt seine Schuldigkeit getan, so gehe man zum Tierschutze in vernünftigen Grenzen über.

Viktor Cathrein S. J.

Ergebnisse der deutschen Konfessionszählung vom 1. Dezember 1905 in den Einzelstaaten.

Im letzten Hefte des vorigen Jahrganges dieser Zeitschrift[1] haben wir die Hauptergebnisse der letzten deutschen Konfessionszählung kurz besprochen. Wir haben uns dabei beschränkt auf eine Darstellung der konfessionellen Zusammensetzung der Bevölkerung des Reiches und der Bundesstaaten im ganzen und der seit der Zählung von 1900 erfolgten Veränderungen des konfessionellen Besitzstandes. Die Bedeutung des Gegenstandes läßt es aber angezeigt erscheinen, wenigstens bei den größeren Bundesstaaten auch die großen Verwaltungsbezirke derselben zu berücksichtigen, die an Umfang und Einwohnerzahl die meisten Bundesstaaten weit übertreffen. Als Quelle kann uns dabei die im vorigen Artikel zu Grunde gelegte Veröffentlichung des Kaiserlichen Statistischen Amtes[2] nur bezüglich der preußischen Provinzen dienen. Für weiter gehende Untersuchungen bezüglich der preußischen und bayerischen Regierungsbezirke, der sächsischen Kreishauptmannschaften, der württembergischen Kreise, der badischen Landeskommissariatsbezirke und der elsaß-lothringischen Kreise muß uns die Landesstatistik das Quellenmaterial liefern. Das preußische Statistische Landesamt hat bereits im September 1906 in einer Sondernummer der „Statistischen Korrespondenz" eine sehr ausführliche Veröffentlichung über die Konfession der Bevölkerung erscheinen lassen, die sich nicht nur auf die Provinzen und Regierungsbezirke, sondern auch auf die Kreise und sämtliche Städte der Monarchie erstreckt. Zu gleicher Zeit erschien in München das „Gemeindeverzeichnis für das Königreich Bayern" nach den endgültigen Ergebnissen der Volkszählung vom 1. Dezember 1905, das sogar für sämtliche Gemeindeeinheiten das Religionsbekenntnis nach vier Hauptgruppen gesondert angibt. Sachsen hat sich im 2. Heft des Jahrganges 1906 der „Zeitschrift des Königlich Sächsischen Statistischen Landesamtes" auf Veröffent-

[1] LXXIII 517.

[2] Vierteljahrshefte zur Statistik des Deutschen Reiches, Jahrg. 1907, 3. Heft.

lichung der Ergebnisse für die Kreis- und Amtshauptmannschaften (und lutherischen Parochien) beschränkt, dafür aber eine sorgfältige Gliederung[1] nach 15 verschiedenen Konfessionsgemeinschaften vorgenommen. Württemberg hat die Ergebnisse der Konfessionszählung für die vier Kreise und die Oberämter in einem Anhang zum „Statistischen Handbuch für das Königreich Württemberg", Jahrgang 1904/05, veröffentlicht. Das badische Statistische Landesamt hat ähnlich wie das bayerische eine Sonderveröffentlichung über die Ergebnisse der Volkszählung vom 1. Dezember 1905 erscheinen lassen, die sich auf sämtliche Gemeinden des Großherzogtums erstreckt, aber nur Angaben über die Zahl der Angehörigen der evangelischen Landeskirche, der Römisch-Katholischen und der Israeliten enthält, während die übrigen Konfessionen ganz übergangen sind. Diese amtlichen Veröffentlichungen bilden die Grundlage unserer folgenden Ausführungen. Für Elsaß-Lothringen steht uns eine amtliche Publikation des dortigen statistischen Bureaus nicht zur Verfügung, da es an einer periodisch erscheinenden Zeitschrift oder einem statistischen Jahrbuch für Elsaß-Lothringen noch fehlt[2]. Wir benutzen daher in diesem Falle die Angaben des „Gothaischen Hofkalenders" für 1907, die bei der bekannten Akribie, mit der dieses Nachschlagewerk ausgearbeitet ist, als vollkommen zuverlässig gelten dürfen.

Was nun zunächst die preußischen Provinzen angeht, so ergaben sich im Vergleich mit der Zählung von 1900 folgende Veränderungen in der konfessionellen Zusammensetzung der Bevölkerung (s. Tabelle I S. 48).

Die Mehrzunahme der Katholiken seit der letzten Zählung, die wir bezüglich des Reiches und fast aller Bundesstaaten im vorigen Artikel nachgewiesen haben, zeigt sich auch in sämtlichen preußischen Provinzen mit Ausnahme der Rheinprovinz und des kleinen Hohenzollern, das zwar vom verwaltungstechnischen, nicht aber vom bevölkerungsstatistischen Standpunkte zu den Provinzen zu rechnen ist. Der Zunahme des Anteils der Katholiken entspricht mehr oder minder die Abnahme des Anteils der Evangelischen. Nur in der Provinz Posen, wo übrigens die Steigerung des Anteils der Katholiken sich auf $^1/_{100}$ % beschränkt, haben beide

[1] Für die Regierungsbezirke und Bezirksämter hat Bayern eine nicht minder reiche Gliederung.

[2] Nur zweimal, in den Jahren 1885 und 1902, ist vom Statistischen Bureau des Kais. Ministeriums für Elsaß-Lothringen ein Statistisches Handbuch herausgegeben. Regelmäßige Fortsetzungen sind zwar in Aussicht gestellt, aber unseres Wissens bisher nicht erschienen.

Tabelle I. Die Bevölkerung der preußischen Provinzen nach dem Religionsbekenntnis[1] am 1. Dezember 1905 und am 1. Dezember 1900.

A. Zählung vom 1. Dezember 1905.

Provinzen	Evangelische	Katholische	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Angabe	Von je 100 ortsanwesenden Personen waren: Evangelische	Katholische	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Ang.
Ostpreußen . . .	1720565	278190	17781	13553	87	84,75	13,70	0,88	0,67	0,00
Westpreußen . . .	764719	844566	16254	16139	68	46,58	51,45	0,99	0,98	0,00
Stadtkreis Berlin .	1695251	223948	19140	98893	2916	83,09	10,98	0,94	4,85	0,14
Brandenburg . . .	3238207	230599	21540	40427	1133	91,68	6,53	0,61	1,15	0,03
Pommern	1616550	50206	7829	9660	81	95,98	2,98	0,47	0,57	0,00
Posen	605312	1347958	2907	30433	27	30,47	67,85	0,15	1,53	0,00
Schlesien	2120361	2765394	9839	46845	172	42,90	55,95	0,20	0,95	0,00
Sachsen	2730098	230860	9981	8050	232	91,64	7,75	0,33	0,27	0,01
Schleswig-Holstein .	1454526	41227	4834	3270	391	96,70	2,74	0,32	0,22	0,02
Hannover	2361831	371537	10222	15581	373	85,59	13,46	0,37	0,57	0,01
Westfalen	1733413	1845263	18471	20757	186	47,91	51,00	0,51	0,57	0,01
Hessen-Nassau . .	1420047	585868	13430	50016	691	68,60	28,30	0,65	2,42	0,03
Rheinland	1877582	4472058	30304	55408	985	29,17	69,48	0,47	0,86	0,02
Hohenzollern . . .	3040	64770	1	469	2	4,45	94,86	0,00	0,69	0,00
Königreich Preußen	23341502	13352444	182533	409501	7344	62,59	35,80	0,49	1,10	0,02

B. Zählung vom 1. Dezember 1900.

Provinzen	Evangelische	Katholische	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Angabe	Von je 100 ortsanwesenden Personen waren: Evangelische	Katholische	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Ang.
Ostpreußen . . .	1698465	269196	14995	13877	93	85,07	13,48	0,75	0,70	0,00
Westpreußen . . .	730685	800395	14308	18226	44	46,73	51,19	0,91	1,17	0,00
Stadtkreis Berlin .	1590115	188440	14209	92206	3878	84,18	9,98	0,75	4,88	0,21
Brandenburg . . .	2907863	160305	13201	25766	1419	93,54	5,16	0,43	0,83	0,04
Pommern	1579080	38169	6587	10880	116	96,59	2,33	0,40	0,67	0,01
Posen	569564	1280172	2135	35327	77	30,18	67,84	0,11	1,87	0,00
Schlesien	2042583	2569688	8689	47586	311	43,75	55,04	0,19	1,02	0,00
Sachsen	2610080	206121	7974	8047	394	92,15	7,28	0,28	0,28	0,01
Schleswig-Holstein .	1349297	30524	3928	3486	733	97,21	2,20	0,28	0,25	0,06
Hannover	2227816	338906	8443	15393	381	85,99	13,08	0,33	0,60	0,00
Westfalen	1537948	1616462	12379	20640	348	48,24	50,71	0,39	0,65	0,01
Hessen-Nassau . .	1308016	530541	10611	48105	708	68,92	27,95	0,56	2,53	0,04
Rheinland	1663218	4021388	21666	52251	1275	28,88	69,82	0,37	0,91	0,02
Hohenzollern . . .	2847	63363	2	532	36	4,26	94,88	0,00	0,80	0,06
Königreich Preußen	21817577	12113670	139127	392422	9813	63,29	35,14	0,40	1,14	0,03

Konfessionen zugenommen, und zwar die Evangelischen stärker als die Katholiken, indem ihr Anteil von 30,18 auf 30,47 %, derjenige der Katholiken

[1] Wir beschränken uns nach dem Vorgange der „Statistischen Korrespondenz" bei den Provinzen auf die Unterscheidung der Hauptgruppen.

von 67,84 auf 67,85 % gestiegen ist. Die Ursache ist in diesem Falle leicht zu erkennen. Sie liegt in der seit dem Jahre 1900 erfolgten Herbeiziehung von mehreren tausend — fast ausschließlich protestantischen — deutschen Ansiedlern durch die preußische Ansiedlungskommission. Am stärksten ist die Zunahme des Anteils der Katholiken in der Provinz Brandenburg, wo sie 1,37 % beträgt; aber auch in Berlin hat ihr Anteil um ein volles Prozent zugenommen und in Schlesien um 0,91 %, was bei einer so großen und so volkreichen Provinz eine sehr bedeutende Summe ausmacht.

Das auffallendste aber ist die Steigerung des Prozentsatzes der Katholiken in Westfalen, nicht der Größe wegen — es sind nur 0,29 % —, sondern weil sie einen Bruch mit einer jahrzehntelang ununterbrochen fortdauernden Entwicklung bedeutet. Als nach Wiederaufrichtung der preußischen Monarchie durch die Freiheitskriege die alten preußischen Besitzungen im westfälischen Kreise (Mark, Ravensburg, Minden, Tecklenburg) mit den Hochstiften Münster und Paderborn und dem kurkölnischen Herzogtum Westfalen zu einer Provinz verbunden wurden, zählte man in der neugebildeten Provinz bei der bald darauf (im Jahre 1817) erfolgten Zählung 59,43 % Katholiken und 39,66 % Evangelische. Bei der Zählung im Jahre 1843 war der Anteil der Katholiken schon auf 56,09 % gesunken, jener der Evangelischen auf 42,89 % gestiegen. Im Jahre 1871 zählte man in Westfalen 53,47 % Katholiken und 45,43 % Evangelische, und so ging es unaufhaltsam weiter bis zum Jahre 1900, wo nur noch 50,71 % der Bevölkerung katholisch, 48,24 % evangelisch waren. Bei Besprechung dieser Entwicklung in unserer Schrift über die „Konfessionsstatistik Deutschlands“ [1] haben wir darauf hingewiesen, daß bei Fortdauer der Bewegung in absehbarer Zeit Westfalen aufhören werde, eine überwiegend katholische Provinz zu sein. Eine Änderung des Kurses konnte damals nicht vorausgesehen werden. Jetzt ist sie eingetreten zur Überraschung aller, die diese Bewegung mit Interesse verfolgt haben. Ob damit die für die Katholiken ungünstige Entwicklung endgültig abgeschlossen ist, muß die Zukunft lehren.

In der Provinz Rheinland ist die Abnahme des Prozentsatzes der Katholiken noch nicht zum Stillstand gekommen. Die Entwicklung war dort bisher eine ganz ähnliche wie in Westfalen, nur war die Abnahme des Prozentsatzes der Katholiken auf der einen Seite und die Zunahme

[1] Konfessionsstatistik Deutschlands. Mit einem Rückblick auf die numerische Entwicklung der Konfessionen im 19. Jahrhundert. Freiburg 1904, 76.

desjenigen der Protestanten auf der andern Seite nicht so rapid wie in Westfalen. Im Jahre 1817 zählte man in der Rheinprovinz 76,35 % Katholiken, 22,59 % Evangelische; 1843 75,22 % Katholiken, 23,70 % Evangelische; 1871 73,43 % Katholiken, 25,34 % Evangelische; 1900 69,82 % Katholiken, 28,88 % Evangelische. Bei der Zählung von 1905 zeigte sich, daß der Anteil der Katholiken wieder gefallen war, auf 69,48 %, jener der Protestanten auf 29,17 % gestiegen. Eine gewisse Beruhigung liegt für die Katholiken nur in dem Umstande, daß die Abnahme ihres Anteils in der letzten Zählperiode erheblich geringer war als in der vorhergehenden. Sie betrug nur 0,84 % gegenüber 0,88 % in der vorletzten Zählperiode.

In der preußischen Gesamtmonarchie ist die numerische Entwicklung der Konfessionen seit der Erweiterung des Staates zu seinem jetzigen Umfang im Jahre 1866 unausgesetzt eine für die Katholiken günstige gewesen, wie die folgende Übersicht über den Anteil der Konfessionen bei den seit dem Jahre 1867 vorgenommenen Zählungen zeigt.

Auf je 100 Personen der ortsanwesenden Bevölkerung Preußens kamen:

	Evangelische	Katholiken		Evangelische	Katholiken
1867:	65,27	33,17	1890:	64,20	34,23
1871:	64,89	33,56	1895:	63,89	34,53
1880:	64,62	33,74	1900:	63,29	35,14
1885:	64,43	33,98	1905:	62,59	35,80.

Die Richtung der Bewegung ist seit beinahe 40 Jahren die gleiche geblieben: aufwärts gehend für die Katholiken, abwärts für die Evangelischen. Aber das Tempo war verschieden. Es ist nach und nach immer schneller geworden, und die letzte Zählperiode übertrifft darin alle ihre Vorgängerinnen: Die Abnahme des Anteils der Evangelischen in diesen 5 Jahren beträgt 0,70 %, die Zunahme des Anteils der Katholiken 0,66 oder fast $^2/_3$ % der Bevölkerung Preußens. Im ganzen hat sich der Anteil der Konfessionen seit 1867 um 2,68 % zu Ungunsten der Evangelischen und um 2,63 % zu Gunsten der Katholiken, also in beiden Fällen um rund $2^2/_3$ % verschoben. In absoluten Zahlen sind $2^2/_3$ % der gegenwärtigen Bevölkerung Preußens gleich 994489, mithin beinahe 1 Million, woraus man sich eine Vorstellung von der Bedeutung dieser Verschiebung machen kann.

Das preußische Statistische Landesamt hat in der am Eingang dieses Artikels erwähnten Veröffentlichung selbst eine Erklärung für das schnellere Anwachsen der katholischen Bevölkerung zu geben versucht. Sie lautet: „Das schnellere Anwachsen der Kopfzahl der Katholiken gegenüber den

Evangelischen ist wohl namentlich dem zwischen Preußen einerseits und den süddeutschen Staaten anderseits stattfindenden Bevölkerungsaustausche zuzuschreiben. Wenigstens entsprach in den letzten Jahrzehnten der verhältnismäßigen Abnahme der Evangelischen im Königreiche Preußen eine Zunahme dieser in Baden, Bayern, Württemberg und vor allem in Elsaß-Lothringen, während bei den Katholiken genau das Umgekehrte beobachtet wurde. Es liegt daher die Vermutung nahe und dürfte sich durch die weiteren Feststellungen für sämtliche deutsche Bundesstaaten bestätigen, daß diese Entwicklung noch fortbesteht. Daneben trägt es allerdings auch zur Erhöhung des katholischen Bevölkerungsanteiles bei, daß die natürliche Bevölkerungszunahme der überwiegend dem katholischen Bekenntnisse angehörenden polnischen Bestandteile stark ist, sowie ferner, daß die sich stetig vermehrenden Reichsausländer in der großen Mehrzahl Katholiken sind. . . . Ferner kommt in Betracht, daß die preußische, auf der Reise befindliche Schiffsbevölkerung namentlich der ganz überwiegend evangelischen Küstenbevölkerung entstammt."

Diesem Erklärungsversuch können wir nicht in allen Punkten zustimmen, wenn er auch die Hauptursachen der konfessionellen Verschiebungen in Preußen richtig hervorhebt oder wenigstens andeutet. Die darin ausgesprochene Vermutung, daß der Mehrzunahme der Katholiken in Preußen, wie bei den vorhergehenden Zählungen, eine verhältnismäßige Abnahme in den süddeutschen Staaten entsprechen werde, hat sich, wie wir schon in unserer vorhergehenden Untersuchung gesehen haben, durch die inzwischen erfolgte Veröffentlichung der Zählungsergebnisse in den süddeutschen Staaten als irrtümlich herausgestellt. Das hätte der Referent in der „Statistischen Korrespondenz" bis zu einem gewissen Grade voraussehen können, da auch schon bei der Zählung von 1900 die damals noch vorhandene Mehrzunahme der Evangelischen in Bayern und Baden dem Umfange nach mit der Mehrzunahme der Katholiken in Preußen gar nicht in Vergleich gezogen werden konnte; in Württemberg und Elsaß-Lothringen war auch bei der letzten Zählung schon eine Zunahme des Prozentsatzes der Katholiken festgestellt worden. Jetzt hat von allen süddeutschen Staaten nur Baden eine Abnahme des Anteils der Katholiken zu verzeichnen (um 0,56 %), die gegenüber der großen Mehrzunahme der Katholiken in Preußen kaum in Betracht kommt. Denn 0,66 % der Bevölkerung Preußens, um welchen Betrag seit der letzten Zählung der Anteil der Katholiken gewachsen ist, sind gleich 246 136 Personen in absoluter Zahl, 0,56 % der badischen Bevölkerung

aber nur gleich 11 260 Personen. Mit der Abwanderung nach Süddeutschland kann also nur noch in geringem Maße die verhältnismäßige Abnahme des evangelischen Elementes in Preußen erklärt werden, zumal da in allen andern süddeutschen Staaten, mit Ausnahme von Baden, ebenfalls eine wenn auch nur geringe Abnahme des Anteils der Evangelischen stattgefunden hat. Aber darin hat der betreffende Referent durchaus recht, wenn er sagt, daß bei den früheren Zählungen der Bevölkerungsaustausch zwischen Nord- und Süddeutschland auf die konfessionellen Verschiebungen in den Bundesstaaten einen großen Einfluß gehabt hat.

Auch darin trifft die Erklärung das Richtige, daß sie auf die stärkere natürliche Vermehrung der katholischen Bevölkerung als eine der Ursachen der Mehrzunahme der Katholiken in Preußen hinweist. Aber unrichtig ist es wiederum, wenn die höhere eheliche Fruchtbarkeit der Katholiken in Preußen auf die Personen polnischer Abstammung beschränkt wird. Es ist dies ein Irrtum, der von einem jetzt bereits verstorbenen Mitgliede des Statistischen Landesamtes, A. v. Fircks, zuerst ausgegangen ist und nun stereotyp bei allen Besprechungen der Unterschiede der ehelichen Fruchtbarkeit in den Veröffentlichungen des Statistischen Landesamtes wiederkehrt, obwohl die von ihm selbst publizierten statistischen Daten das Gegenteil beweisen. Von der Kritik ist wiederholt darauf aufmerksam gemacht worden. Wir haben in unserer „Konfessionsstatistik Deutschlands" uns sehr eingehend mit dieser Frage befaßt [1] und (bezüglich der Periode 1875—1886) gezeigt, daß, wenn man von der Gesamtzahl der Geburten aus katholischen Ehen diejenigen in den Regierungsbezirken Posen, Bromberg, Marienwerder und Oppeln abzieht, man eine Verhältniszahl von 5210 Geburten auf je 1000 katholische Eheschließungen erhält, gegenüber 5276 bei Einschluß der polnischen Landesteile. Der Abstand von der Geburtsziffer der protestantischen Ehen (4403) bleibt also bei Abzug der polnischen Landesteile auf katholischer Seite beinahe gerade so groß. Der Unterschied der ehelichen Fruchtbarkeit zwischen den beiden Konfessionen ist in der Tat sehr bedeutend und wohl geeignet, im Laufe der Jahre den Anteil der Konfessionen nicht unerheblich zu modifizieren.

Die stärkere Vertretung des protestantischen Elementes unter der Schiffsmannschaft, die der Referent weiter hervorhebt, trägt auch etwas zur Schwächung des protestantischen Elementes bei, weil dieselbe vorwiegend

[1] S. 101—108.

der protestantischen Küstenbevölkerung der Ost- und Nordseeprovinzen entstammt. Aber von einer Zählung zur andern nimmt die am Zählungstage gerade auf See befindliche Schiffsmannschaft nicht so beträchtlich zu, daß dies eine merkliche Änderung des Prozentsatzes der Konfessionen unter der Gesamtbevölkerung herbeiführen könnte.

Es bleibt von den in der Statistischen Korrespondenz angeführten Ursachen der Mehrzunahme der Katholiken noch die Einwanderung von Katholiken aus dem Auslande. Darin sehen wir die Hauptursache, nicht zwar für die stärkere Zunahme der Katholiken in Preußen im allgemeinen, wohl aber für den ungewöhnlich hohen Grad der Mehrzunahme seit der letzten Zählung. An der Hand der amtlichen Feststellungen über die Staatsangehörigkeit der Bevölkerung läßt sich dies auch statistisch nachweisen.

Es hat nämlich die Zahl der Reichsausländer in Preußen seit der letzten Zählung um 156 871 Personen zugenommen. Davon kamen auf Österreich-Ungarn 82 253, auf Rußland 43 311, auf Italien 12 056, auf die Niederlande 12 025 usw. Das sind zusammen schon beinahe 150 000, die zu mehr als zwei Dritteilen der katholischen Konfession angehören. Genau können wir dies aus den uns vorliegenden amtlichen Veröffentlichungen leider nicht feststellen, da die sonst sehr eingehenden Sonderveröffentlichungen des Kaiserlichen Statistischen Amtes über die Ausländer im Deutschen Reich bei der Zählung von 1900 die Konfession der Ausländer nur im Zusammenzug für das ganze Reich, nicht für die Einzelstaaten angeben und auch in den preußischen Veröffentlichungen sich unseres Wissens eine Angabe über die Konfession der in Preußen lebenden Reichsausländer nicht findet, wenigstens nicht bezüglich der Zählung von 1900. Bezüglich der Zählung von 1905 gibt das „Statistische Jahrbuch für den Preußischen Staat“ [1] die Gesamtzahl der Katholiken unter den Reichsausländern in Preußen auf 349 337 an, also ungefähr $^2/_3$ der Gesamtzahl, die sich auf 524 874 beläuft, während nur 121 885 Evangelische, 413 Russisch-Orthodoxe, 8220 Angehörige anderer griechisch- (orientalisch-) katholischer Kirchen, 5418 andere Christen, 38 844 Juden und 2005 Anhänger anderer nicht christlicher Religionen oder Personen ohne Angabe des Religionsbekenntnisses waren. Es kann mithin keinem Zweifel unterliegen, daß wie im Reich im ganzen, so auch in Preußen die Einwanderung fremder Staatsangehörigen katholischer Konfession aus

[1] Vierter Jahrgang, Berlin 1907, 17.

dem Ausland sehr erheblich zur Vermehrung des Prozentsatzes der Katholiken beigetragen hat.

Es läßt sich auch im einzelnen nachweisen, daß gerade in jenen Provinzen, in denen seit der letzten Zählung eine ungewöhnliche starke Vermehrung des katholischen Elementes stattgefunden hat, die Zahl der Einwanderer aus vorwiegend katholischen Gebieten besonders groß ist. Es würde uns dies aber hier zu weit führen, ebenso wie ein Eingehen auf die konfessionellen Verschiebungen in den Regierungsbezirken, das sonst in mancher Beziehung interessant wäre. Wir gehen daher gleich zu den Ergebnissen der Konfessionszählung in den andern Bundesstaaten über.

Für das Königreich Bayern ergibt sich bei Gegenüberstellung der konfessionellen Zusammensetzung der Bevölkerung in den acht Regierungsbezirken an den beiden letzten Zählungsterminen die nebenstehende Tabelle (S. 55).

Die Verschiebungen des Prozentsatzes der Konfessionen in den einzelnen Regierungsbezirken seit der letzten Zählung sind nur unbedeutend und bieten im allgemeinen nichts Bemerkenswertes, da solche kleine Verschiebungen durch wirtschaftliche Vorgänge überall leicht hervorgerufen werden können. Bei den früheren Zählungen machten Oberbayern und Mittelfranken eine — bei dem großen Wachstum von München und Nürnberg leicht begreifliche — Ausnahme, indem in ersterem Bezirk der Prozentsatz der Protestanten (von 3,35 im Jahre 1871 auf 6,71 im Jahre 1900), im letzteren derjenige der Katholiken sich stark vermehrte (von 21,54 auf 25,27 im gleichen Zeitraum). Aber in der letzten Zählperiode ist auch in diesen beiden Bezirken die Steigerung des Anteils der Minderheitskonfession nur eine mäßige gewesen. Jedenfalls müssen die kleinen Verschiebungen in den bayerischen Regierungsbezirken gegenüber der erheblichen Mehrzunahme der Katholiken in den meisten preußischen Provinzen als sehr geringfügig erscheinen.

Dasselbe läßt sich auch von dem Gesamtergebnis für das ganze Königreich sagen. Der Anteil der Katholiken hat seit der letzten Zählung um 0,08 % zugenommen, derjenige der Protestanten und Israeliten um je 0,04 % abgenommen, und bei den vorhergehenden Zählungen waren die Schwankungen auch nicht viel größer.

Es kamen nämlich in Bayern auf je 100 ortsanwesende Personen:

	Katholiken	Protestanten		Katholiken	Protestanten
1871:	71,23	27,61	1890:	70,76	28,05
1875:	71,14	27,73	1895:	70,68	28,22
1880:	70,92	27,96	1900:	70,55	28,32
1885:	70,84	28,06	1905:	70,63	28,23.

Tabelle II. Die Bevölkerung der bayerischen Regierungsbezirke nach dem Religionsbekenntnis am 1. Dezember 1905 und am 1. Dezember 1900.

A. Zählung vom 1. Dezember 1905.

Regierungsbezirke	Katholiken[1]	Protestanten und Reformierte[2]	Israeliten	Sonstige	Von je 100 ortsanwesenden Personen waren: Katholiken	Protestanten	Israeliten	Sonstige
Oberbayern . .	1 299 372	99 786	10 529	4 537	91,88	7,06	0,75	0,31
Niederbayern .	700 118	6 628	379	242	98,96	0,94	0,06	0,04
Pfalz	391 200	479 694	9 606	5 333	44,16	54,15	1,09	0,60
Oberpfalz . .	525 933	46 974	1 438	348	91,52	8,17	0,25	0,06
Oberfranken . .	271 545	362 519	3 176	460	42,58	56,85	0,50	0,07
Mittelfranken .	227 119	625 050	13 675	3 002	26,14	71,94	1,57	0,35
Unterfranken .	546 962	122 028	12 835	707	80,14	17,88	1,88	0,10
Schwaben . .	646 220	102 020	3 703	1 234	85 80	13 55	0 49	0,16
Königr. Bayern	4 608 469	1 844 699	55 341	15 863	70,63	28,28	0,85	0,24

B. Zählung vom 1. Dezember 1900.

Regierungsbezirke	Katholiken	Protestanten und Reformierte	Israeliten	Sonstige	Von je 100 ortsanwesenden Personen waren: Katholiken	Protestanten	Israeliten	Sonstige
Oberbayern . .	1 221 750	88 838	9 076	4 224	92,28	6,71	0,69	0,32
Niederbayern .	671 678	5 952	294	268	99,04	0,88	0,04	0,04
Pfalz	364 915	451 723	10 108	4 932	43,88	54,31	1,22	0,59
Oberpfalz . .	506 618	45 458	1 472	293	91,47	8,21	0,27	0,05
Oberfranken . .	256 917	347 444	3 322	433	42 25	57,13	0,55	0,07
Mittelfranken .	206 193	593 719	13 111	2 872	25,27	72,77	1,61	0,35
Unterfranken .	519 812	116 674	13 641	639	79,88	17,93	2,09	0,10
Schwaben . .	609 250	99 398	3 904	1 129	85 37	13 93	0.54	0,16
Königr. Bayern	4 357 133	1 749 206	54 928	14 790	70,55	28,32	0,89	0,24

Vergleicht man das Anfangs- und Endstadium, so ergibt sich eine Verschiebung von 0,60 % zu Ungunsten des Katholizismus und von 0,67 % zu Gunsten des Protestantismus. Für einen Zeitraum von 35 Jahren ist dies gewiß nicht sehr bedeutend. Auffallen muß uns aber, daß im

[1] Nur Römisch-Katholische.

[2] Protestanten werden nach der amtlichen Ausdrucksweise in Bayern die Angehörigen der evangelisch-lutherischen Landeskirche genannt. Durch Hinzurechnung der Reformierten wird diese Gruppe der in andern Bundesstaaten üblichen Bezeichnung „Evangelische" gleichbedeutend gemacht.

Jahre 1905 in Bayern zum erstenmal seit Begründung des Reiches sich eine Steigerung des Anteils der Katholiken herausstellt, während bisher ausnahmslos von Zählung zu Zählung eine Abnahme sich ergab. Inwieweit darauf die Wanderbewegung Einfluß gehabt hat, läßt sich bei Bayern nicht so deutlich erkennen wie bei Preußen. Es hat allerdings auch in Bayern die Zahl der Reichsausländer seit der letzten Zählung um 12036 Personen zugenommen, die meist aus Österreich stammten. Aber gleichzeitig ist die Zahl der nicht bayerischen Reichsangehörigen um 21423 gestiegen, wovon 7146 Preußen, 2138 Sachsen, 5203 Württemberger, 2303 Badenser, 1684 Hessen, 899 Elsaß-Lothringer und 2050 aus den kleinen norddeutschen Bundesstaaten waren. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß der Zuwachs auf katholischer Seite, der durch die aus Österreich eingewanderten Katholiken hervorgerufen wurde, durch die Einwanderung von Protestanten aus den deutschen Nachbarstaaten kompensiert worden ist. Eine vollständig befriedigende Aufklärung über den Einfluß der Wanderungen auf die konfessionellen Verschiebungen könnte nur durch eine Kombination der Angaben über Staatsangehörigkeit bzw. Gebürtigkeit mit denjenigen über die Konfession herbeigeführt werden, zu der sich die bayrische amtliche Statistik bisher nicht hat bereit finden lassen.

Die bayerische amtliche Veröffentlichung über die Ergebnisse der Konfessionszählung hat insofern etwas vor der preußischen voraus, als die Klassifikation der Konfessionsgemeinschaften eine richtigere und die Gliederung eine viel reichhaltigere ist. Die Altkatholiken sind durchaus sachgemäß von den Katholiken getrennt worden[1]. Man kann ja begreifen, daß eine Veröffentlichung der Zahl der Altkatholiken für diese sehr unangenehm ist, da das Ergebnis so wenig mit ihrem anspruchsvollen Auftreten im Einklang steht — es sind nämlich in ganz Bayern nur 3512, und seit der vorigen Zählung haben sie um 1918 abgenommen —; aber bei einer amtlichen Zählung kann es doch nicht auf die Wünsche irgend einer Partei oder Konfessionsgruppe ankommen, sondern dabei dürfen einzig sachliche Gesichtspunkte maßgebend sein. Die Griechisch-Katholischen sind allerdings in Bayern auch (in Verbindung mit den Russisch-Orthodoxen) als eine besondere Gruppe gerechnet worden. Aber

[1] Daraus erklärt sich die kleine Differenz zwischen der in der Tabelle II unseres Artikels über die Hauptergebnisse der Konfessionszählung für Bayern angegebenen Zahl der Katholiken und der hier angegebenen.

man scheint, wie aus der geringen Zahl (933) zu entnehmen ist, die Griechisch-Unierten, denen allein diese Bezeichnung zukommt, dazu nicht gerechnet zu haben, sondern nur die schismatischen Griechen. Während ferner die preußische Veröffentlichung nur für den ganzen Staat eine etwas reichere Gliederung der Ergebnisse in 14 Gruppen von Konfessionsgemeinschaften vorgenommen hat, führt die bayerische Veröffentlichung die Unterscheidung in 15 Gruppen auch bei den Regierungsbezirken, Bezirksämtern, Amtsgerichten und unmittelbaren Städten durch. Wir geben davon nur die Ergebnisse für das ganze Königreich wieder.

Es wurden am 1. Dezember 1905 in Bayern gezählt:

4 608 469	Katholiken (Römisch-Katholische)	1 667	Methodisten
1 844 699	Protestanten und Reformierte	108	Wiedertäufer
933	Griechisch-Katholische und Russisch-Orthodoxe	634	Übrige Christen
		55 341	Israeliten
3 512	Altkatholiken	2 893	Freireligiöse
225	Anglikaner	36	Übrige Bekenner nicht christlicher Religionen
852	Irvingianer und Apostolisch-Katholische	791	Unbestimmte Angaben und Konfessionslose
3 301	Mennoniten	911	Religionsbekenntnis unermittelt.

Zu der Gruppe der übrigen Christen sind hier hauptsächlich solche gerechnet, die sich als Dissidenten (387), Adventisten (121) und als Christlich ohne nähere Bezeichnung (54) angegeben haben. Die Zahl der Freireligiösen hat sich in Bayern im letzten Jahrzehnt mehr als verdoppelt. Sie waren besonders zahlreich in Nürnberg und Fürth (1067), in München (507) und im Bezirksamt Ludwigshafen (750). Als religionslos haben sich 595 bezeichnet, als konfessionslos 144. Die letzte Gruppe, bei denen eine Angabe über das Religionsbekenntnis ganz fehlte, besteht hauptsächlich aus Wirtshausgästen, aufgegriffenen Personen und Irrsinnigen.

(Schluß folgt.)

H. A. Krose S. J.

Gottes Wort.

(Zu Satz 9—19 des Dekretes Lamentabili sane.)

I. Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift.

Hochschätzung der Heiligen Schrift hat die Kirche vom Heilande selber geerbt. Er redete von den heiligen Büchern immer mit größter Hochachtung und Ehrfurcht. Die heiligen Schriftsteller galten ihm als Propheten, die im Heiligen Geiste gesprochen. Das Wort der Heiligen Schrift war ihm Gottes Wort und mithin Richtschnur für sein Leben, Leiden und Sterben. Kein Jota und kein Häklein vom Gesetze sollte vorübergehen, ohne daß es erfüllt werde. Nicht einmal in den bittern Leidensstunden wollte er den Vater bitten, ihm Engel zu Hilfe zu senden, denn „wie wird sonst die Schrift in Erfüllung gehen, da es so geschehen muß?" (Mt 26, 54.) Der Herr berief sich daher auch auf die Heilige Schrift als Beweis seiner göttlichen Sendung, und zwar vor dem Volke und vor den Pharisäern wie im trauten Privatverkehr mit seinen Jüngern.

Wie der Meister, so sprachen und dachten seine Apostel. Die Reden in der Apostelgeschichte geben das beredteste Zeugnis. Die Überzeugung, daß die heiligen Schriften Gottes Wort seien, gesprochen und geschrieben im Geiste Gottes durch den Mund und die Hand von Propheten, ist wie ein eigentliches Glaubensbekenntnis ausgedrückt in zwei Worten der Apostelfürsten. Der hl. Petrus, der Augenzeuge der Verklärung des göttlichen Meisters gewesen war und selbst die Stimme vom Himmel vernommen hatte, setzt das Wort der Heiligen Schrift über seine eigene Erfahrung, eben weil die Prophezeiung nicht durch Menschenwillen geschieht, sondern Gottes heilige Männer, vom Heiligen Geiste getrieben, reden (2 Petr 1, 19). Der Völkerapostel aber erklärt, die heiligen Schriften seien, weil von Gott inspiriert, die Quelle, aus welcher der Bischof bei seinen Unterweisungen, Mahnungen und Warnungen schöpfen solle (2 Tim 3, 15 ff).

Zu den heiligen Büchern des Alten Testamentes gesellten sich für den Christen die heiligen Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe der Apostel

und das prophetische Buch der Geheimen Offenbarung. Auch sie galten der Glaubensüberzeugung als Gottes Wort, weil sie auf Gottes Antrieb und unter seiner Leitung verfaßt sind. Wir finden daher bereits bei den ersten christlichen Schriftstellern, den apostolischen Vätern, die Anführung von Stellen aus den Büchern des Neuen Testamentes, die gleich den heiligen Schriften des Alten Bundes beim öffentlichen Gottesdienste gelesen und erklärt wurden[1]. Je weiter wir in der Geschichte der Kirche vorwärtsschreiten, in desto deutlicherer und ausgesprochener Weise finden wir den Hauptgedanken der Inspirationslehre formuliert: Die heiligen Bücher sind so unter dem Einfluß Gottes entstanden, daß Gott als ihr wahrer und eigentlicher Verfasser bekannt werden muß[2]. Um diesen Kerngedanken lagerten sich in der Väterlehre noch zwei andere Ideen, welche zugleich mit jenem der späteren theologischen Spekulation und zur Grundlage dienten: Der menschliche Verfasser der heiligen Bücher mit seinem Wissen und Können ist nur ein Werkzeug in Gottes Hand; Gottes Einfluß aber auf die heiligen Schriftsteller haben wir uns in ähnlicher Weise zu denken wie den Einfluß Gottes auf die Propheten.

Im Lichte der Väterlehre, daß Gott der wahre und eigentliche Urheber der Heiligen Schrift sei, verstehen wir leichter die Verehrung, die Gelehrte und Ungelehrte der Heiligen Schrift im christlichen Altertum wie im glaubensfreudigen Mittelalter zollten. Ihr galt das betende Studium der Väter. Keine Mühe war ihnen zu schwer, keine Arbeit zu viel, wo es galt, den Sinn der Heiligen Schrift zu entziffern. In der diokletianischen Verfolgung erlitten, wie Eusebius von Cäsarea in seiner Kirchengeschichte[3] berichtet, eine große Schar von Gläubigen den Martertod, weil sie die heiligen Schriften, welche nach dem Dekret Diokletians (März 303) den Flammen übergeben werden sollten, nicht ausgeliefert hatten. In den Akten der heiligen Frauen Agape, Chionia und Irene[4] lesen wir folgendes Geständnis der hl. Irene: „Die heiligen Schriften waren in unserem Haus, aber wir wagten nicht, sie hervorzunehmen. Wir litten daher große Seelenqual, daß wir nicht mehr wie früher Tag und Nacht uns mit ihnen beschäftigen konnten, wie wir von Anfang an gewohnt gewesen bis zum

---

[1] Vgl. Chr. Pesch, De inspiratione Sacrae Scripturae, Friburgi 1906, n. 36 ff.

[2] Ebd. n. 396.

[3] Hist. eccl. 8, 2 ff (Migne, Patr. gr. XX 743 ff).

[4] Ruinart, Acta Martyrum, ed. Veron. 1731, 250.

vorigen Jahr, wo wir sie verborgen haben." Die hl. Irene wurde lebendig verbrannt.

Der Glaube der Kirche an den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift fand endlich den feierlichen Ausdruck in den Definitionen der ökumenischen Konzilien. Das Vatikanische Konzil lehrt im Anschluß an die Entscheide der Kirchenversammlungen von Florenz und Trient: „Die Kirche hält dieselben für heilig und kanonisch nicht deswegen, weil sie, durch bloßen menschlichen Fleiß verfaßt, nachher von ihrer Autorität gebilligt worden; noch auch bloß deshalb, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthalten, sondern weil sie auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst übergeben sind."

Diese Inspiration darf nach katholischer Lehre nicht eingeschränkt werden auf Dinge des Glaubens und der Sitten, sondern muß in Bezug auf den Gesamtinhalt der Heiligen Schrift anerkannt werden. Auch die neuesten Versuche katholischer Exegeten, eines Lenormant u. a., hat die Kirche zurückgewiesen. Deutlich und klar ist die kirchliche Lehre ausgesprochen in der Enzyklika Leos XIII. Providentissimus Deus.

Innigst mit der Lehre von der göttlichen Urheberschaft und Inspiration ist die Lehre von der Irrtumslosigkeit der heiligen Bücher verbunden. Ist einmal die Heilige Schrift in allen ihren einzelnen Teilen Gottes Wort, so folgt naturnotwendig ihre durchgängige Irrtumslosigkeit. Denn Gott der Herr kann weder irren noch in Irrtum führen. Das gilt vom Kleinen wie vom Großen. So dachten der Heiland und die Apostel von den Büchern des Alten Testamentes. Für sie genügte es, daß man sagen konnte: „Es steht geschrieben", um in dem betreffenden Ausspruch untrügliche, göttliche, alles besiegende Wahrheit, die gebieterische Richtschnur fürs Leben zu erblicken. Nicht anders dachten die Väter. Es sei „ein offenbarer Abfall vom Glauben und ein Verbrechen des Stolzes, wenn jemand irgend etwas von dem, was geschrieben steht, verwirft", sagt der hl. Basilius[1]. Wie ernst es den Vätern war mit ihrer Überzeugung von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, davon zeugen die Werke, mit denen sie die Wahrheit der Heiligen Schrift gegen die Heiden verteidigten und die Schwierigkeiten und scheinbaren Gegensätze zu lösen suchten.

So lehrte die Kirche beständig im Laufe der Jahrhunderte. Leo XIII. sagt in der Enzyklika Providentissimus Deus[2]:

[1] De fide n. 1 (Migne, Patr. gr. XXXI 679).

[2] Herdersche Ausgabe S. 58.

„Weit entfernt, daß bei der göttlichen Inspiration irgend ein Irrtum unterlaufen könnte, schließt sie nicht nur an sich jeden Irrtum aus, sondern schließt ihn auch so notwendig aus und weist ihn ab, als es notwendig ist, daß Gott, die höchste Wahrheit, nicht der Urheber eines Irrtums sei. . . . Daher nützt es nichts zu sagen, der Heilige Geist habe Menschen als Werkzeuge beim Schreiben verwandt, als ob zwar nicht dem Haupturheber, aber doch den inspirierten Verfassern etwas Falsches hätte entschlüpfen können. Denn er hat sie durch übernatürlichen Einfluß so zum Schreiben angeregt und bewogen, und ihnen beim Schreiben einen solchen Beistand geleistet, daß sie all das, und nur das, was er befahl, recht im Geiste erfaßten und getreu niederschreiben wollten und in der rechten Weise mit irrtumsloser Richtigkeit ausdrückten. Sonst wäre er ja nicht der Urheber der ganzen Heiligen Schrift."

* * *

Die „Modernen" nehmen den größten Anstoß an der Lehre der Kirche, daß die Heilige Schrift übernatürliche Wahrheiten enthalte, welche der persönliche Gott selber geoffenbart habe.

Sie behaupten zunächst, daß der Mensch mit natürlichen Kräften die religiösen Wahrheiten erkenne und sich so seinen Glauben schaffe[1]. Die religiösen Wahrheiten entstehen auf dem Grunde eines allen Menschen gemeinsamen religiösen Gefühls nach den gewöhnlichen physiologischen und psychologischen Gesetzen, obwohl der immanente Gott dabei wie in allen Werken der Welt tätig ist. Dennoch können diese Wahrheiten übernatürlich genannt werden, vor allem insofern sie das objektiv Übernatürliche, das Göttliche in ihrer Weise darstellen. Religiöse Männer fühlen sich nun gedrängt, ihren Glauben in Wort und Schrift kundzutun. In einem solchen Antrieb, der höchstens durch seine Stärke sich auszeichnet, besteht die Inspiration. Man kann sagen, daß Gott durch den inspirierten Propheten oder Schriftsteller zu uns spreche, insofern jene unter der Einwirkung des immanenten Gottes ihre Symbole oder religiösen Wahrheiten schufen, und wir in gleicher Weise in lebensvoller Abhängigkeit von jenen durch diese Symbole zu ähnlichen religiösen Erfahrungen geführt werden (Weg der Immanenz und der vitalen Permanenz).

Demnach sind die Bücher des Alten und Neuen Testamentes wie die „heiligen Bücher" anderer Religionen eine Sammlung außerordentlicher

[1] Vgl. Christian Pesch, Theologische Zeitfragen IV, Freiburg 1907, 45 ff. Wir kommen auf den modernen Offenbarungsbegriff in einer folgenden Abhandlung ausführlich zu sprechen. Die Hauptideen finden sich bei Loisy, L'idée de révélation, in Revue du Clergé français XXI (janvier 1900) 250 ff.

und hervorragender Erfahrungen[1]. Wir dürfen daher in diesen Büchern bloß religiöse Wahrheit suchen, und zwar solche Wahrheit, wie sie dem steten Wechsel religiösen Lebens entspricht, eine Wahrheit, die sich beständig entwickelt und vervollkommnet, sich stetig anpaßt an das Milieu der Zeiten und Verhältnisse. Wissenschaft und Geschichte sind in diesen Büchern „nur Hüllen, unter denen religiöse und sittliche Erfahrungen sich bergen, damit sie so leichtere Verbreitung im gewöhnlichen Volke fänden. Da das Volk auf andere Weise nichts verstanden hätte, so wären eine vollkommenere Wissenschaft und Geschichte für dasselbe nicht von Nutzen, sondern von Schaden gewesen."

Nach dieser kurzen Kennzeichnung der modernistischen Inspirationslehre verstehen wir leicht die Sätze 9 bis 12 im Dekret Lamentabili sane.

Satz 9: „Allzu große Einfalt oder Unwissenheit geben jene zu erkennen, welche glauben, daß Gott wirklich der Urheber der Heiligen Schrift sei."

Dieser Satz ist eine ausgesprochene Irrlehre, die in der hier vorgetragenen Form zugleich den ganzen Wissensdünkel des Rationalismus zur Schau trägt. Sachlich findet er sich in den von Houtin (La question biblique au XXe siècle) aufgeführten Schwierigkeiten gegen die Inspiration.

Satz 10: „Die Inspiration der Bücher des Alten Testamentes besteht darin, daß israelitische Schriftsteller religiöse Lehren in einer besondern, den Heiden wenig oder gar nicht bekannten Auffassung überliefert haben."

Dieser Satz der „Moderne" leugnet äquivalent die Inspiration im katholischen Sinne des Wortes, in welchem die Väter und Konzilien dieselbe verstanden haben.

[1] Vgl. Enzyklika Pascendi dominici gregis in Acta Pii PP. X 49 f. Nachdem der Heilige Vater die Lehre der Modernisten gegen die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift gekennzeichnet, fährt er fort: „Wir, Ehrwürdige Brüder, für die es nur eine und einzige Wahrheit gibt, und in denen die Überzeugung herrscht, die heiligen Bücher seien unter Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben und haben Gott zum Verfasser, behaupten, daß eine solche Lehre so viel wäre, wie Gott selbst eine Nützlichkeits- oder Gefälligkeitslüge zuschreiben, und wir sagen mit den Worten des hl. Augustin: ‚Gibt man einmal bei dieser höchsten aller Autorität irgend eine Nützlichkeits- oder Gefälligkeitslüge zu, so bleibt kein Teilchen jener Bücher übrig, welches nicht, je nachdem es dem einen schwer für das sittliche Leben oder für den Glauben unannehmbar erscheint, nach demselben verderbnisvollen Grundsatz, dem Plan und der Absicht des Verfassers zugeschrieben wird, der gelogen habe.' Und so kommt, was der gleiche heilige Lehrer beifügt: ‚In ihnen (den heiligen Schriften) wird jeder glauben, was er will, und was er nicht will, wird er nicht glauben.'"

Denn die Darstellung religiöser Lehren von einem den Heiden wenig bekannten Standpunkt verlangt weder übernatürliche göttliche Erleuchtung noch einen besondern göttlichen Antrieb; sie macht die so entstehenden Bücher in keiner Weise zu Werken, als deren Urheber wir Gott zu bekennen hätten, im Gegensatze zu sonstigen literarischen Werken auf religiösem Gebiete. Diesem Satze liegt überdies die Leugnung der übernatürlichen Offenbarung zu Grunde.

Satz 11: „Die göttliche Inspiration erstreckt sich nicht in der Weise über die gesamte Heilige Schrift, daß sie alle ihre einzelnen Teile vor jedem Irrtum bewahrt."

Dieser Satz ist eine Konzession an den Modernismus oder eine ehrlichere und aufrichtigere Form der modernistischen Inspirationslehre. Er wurde schon von der Enzyklika Providentissimus Deus und neuestens wieder von der Enzyklika Pascendi als unkirchlich zurückgewiesen.

Satz 12: „Der Exeget muß, sofern er mit wirklichem Nutzen die biblischen Studien betreiben will, jede vorgefaßte Meinung von einem übernatürlichen Ursprung der Heiligen Schrift beiseite setzen und diese nicht anders auslegen als andere Bücher rein menschlichen Ursprungs."

Obwohl dieser Satz die Leugnung der Inspiration nicht ausspricht, so schiebt er dieselbe doch in einer der Leugnung gleichkommenden Weise beiseite. Denn wird die Inspiration als wirklich bestehend anerkannt, so bildet sie für die katholische Exegese im Vollsinn des Wortes eine positive, für historische und Textkritik wenigstens negative Norm.

Die Gedankengänge der „Moderne" über Inspiration, Irrtumslosigkeit und Wahrheitsgehalt der Heiligen Schrift wollen wir erläutern an zusammenhängenden Ausführungen zeitgenössischer Autoren.

Zunächst entnehmen wir einige Bemerkungen über Inspiration und exegetische Methode einem Aufsatze des „Zwanzigsten Jahrhunderts": „Die Urzeit der Bibel", datiert vom 10. Februar 1907 [1].

---

[1] In diesem Aufsatze wird eine Schrift Thad. Engerts, Die Urzeit der Bibel (I. Die Weltschöpfung. Mit einer allgemeinen Einführung in die Exegese. München 1907, Lentner) besprochen und aufs wärmste empfohlen: „Auf nur 53 Seiten bietet es je eine Abhandlung über die Inspiration und die exegetische Methode sowie vier Abschnitte über die Schöpfungsgeschichte des ersten Genesiskapitels. Wer indes diese 53 Seiten studiert, wird bald empfinden, daß sie durch sehr viele Dutzende dickleibiger Traktate hoch und höchst approbierten Inhalts nicht aufgewogen werden. Hier frische grünende Natur, dort Konservenbüchsen."

„Zuerst also die Inspiration. Die Verfasser der heiligen Schriften (und nicht nur sie) können inspiriert genannt werden; aber nicht weil die Väter, Konzilien oder gar die Enzyklika Providentissimus Deus es besagen, sondern weil die wissenschaftliche Betrachtung dieser Schriften im Rahmen der Menschheitsgeschichte ein dahin gehendes Urteil ergibt. Nur so kann man auch vom Wesen dieser Inspiration etwas aussagen. Danach ist sie kein Zauber, keine Eintrichterung, kein vom Himmel gefallenes Tuch voll neuer, unübertrefflicher Erkenntnisse, sondern Stärkung, Kräftigung des schwer ringenden Menschengeistes. Also nicht Resultate, sondern Kräfte zur Arbeit bedeutet sie; aber nicht gespenstische Kräfte, sondern natürliche, und eben darum göttliche! ‚Nicht zwei getrennte Faktoren der Offenbarung kennt die Theologie, welche den Zusammenhang mit der Religionsgeschichte wahrt, nicht ein dialektisches, zwar logisches, aber der Realität entbehrendes Verhältnis des inspirierenden Gottes und seines Faktotums, sondern ein inneres, einheitliches Wirken des offenbarenden Gottes und seines Geschöpfes, so wie der Weltenschöpfer im Weltall wirkt' (S. 17). Der alte Inspirationsbegriff ist auf unserem Standpunkt eine Gotteslästerung."

„Hätte man allzeit zuerst die Bibel studiert und dann über das Wesen der Inspiration gesprochen, so wäre die Exegese in der Wirklichkeit und auf festem Boden geblieben. Statt dessen erdichtete man selbstherrlich einen möglichst märchenhaften Inspirationsbegriff; an dem mußte sich jeder berauscht haben, bevor er die Bibel in die Hand nahm [1]. War einer diesem Rausche aus dem Wege gegangen, so wurde er durch das Studium der Bibel meistens ein Ketzer. Das war die offene Hölle. So brachte man einer fixen Idee jahrhundertelang ungezählte sacrificia intellectus. Man erfand ein eigenes Opferritual: die ‚biblische' Hermeneutik, d. h. man schuf eine neue Bibel zwischen die Zeilen der alten hinein. Und weil diese neue Bibel faltenlos zu der hochgepriesenen Inspirationsmaschinerie paßte, hielt man den ‚Feinden' gegenüber den Beweis für erbracht, daß der Inspirationsbegriff zu Recht bestehe. Daß wir sagen könnten: die Zeiten sind vorbei! Nun, sie werden vorbeigehen. Heute herrscht mit starker Hand, freilich nicht überall, die historisch-kritische Methode. Sie kehrt sich nicht an alte Privilegien. An die Bibel geht sie heran wie an jedes andere Buch. Ihre Mittel sind die der allgemeinen philologischen Wissenschaft. So versteht sie jede Schrift aus der Zeit und aus dem Leben des Verfassers." Doch muß sich die religionshistorische und kulturhistorische hinzugesellen.

Die hier angeführten Zitate haben uns den neuen Inspirationsbegriff und die von ihm geforderte exegetische Methode gezeigt. Wenden wir uns nunmehr zu Loisy. Denn bei ihm finden wir den besten Aufschluß über

[1] An einer andern Stelle heißt es: „Wann werden moderne Männer aufhören, kastalische Dämpfe einzuatmen, bevor sie über Gott und Menschheit nachdenken? Wann wird man endlich wenigstens das eine zugeben, daß alle Bücher auf Erden von Menschen geschrieben worden sind? Es wäre allgemach Zeit."

die moderne Auffassung von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift. Von größter Bedeutung sind Äußerungen in seinem Aufsatz La question biblique et l'inspiration des Écritures[1].

„Ein Buch, das absolut wahr wäre für alle Zeiten und alle Ordnungen der Wissenschaften, ist nicht leichter möglich als ein viereckiges Dreieck. Ein Buch, auch ein göttliches Buch, bleibt immer ein Buch; für Menschen bestimmt, ist es auch notwendig ein menschliches Buch. Ein Buch, das absolut wahr wäre für alle Zeiten, müßte, wenn es existieren könnte, unverständlich sein für alle Zeiten. Ein Buch, das wahr ist nach der Wissenschaft von heute, wird nicht mehr ganz wahr sein für die Wissenschaft von morgen. Wenn alle Menschen das Merkzeichen ihrer Epoche tragen, so gilt dies auch von ihren Werken, besonders den literarischen, welche mit der Individualität ihrer Verfasser die Meinungen und Sitten des Zeitalters widerspiegeln, in dem sie gelebt haben. Es gibt kein Symbol, das unter einer Form, die den Geistern aller Jahrhunderte zugänglich wäre, die ganze Summe von Wahrheit böte, zu deren Erfassung die Menschen fähig sind und je fähig sein werden. Die religiöse Wahrheit selbst ist nie der Menschheit gegeben worden als ein unwandelbarer Schatz, als eine Art unzerstörbaren Diamants, bestimmt von allen Generationen in steter Folge betrachtet zu werden. Die geoffenbarte Religion gleicht vielmehr einem kostbaren Keime, der lebt und wächst, sich selbst wesenhaft stets gleich im Laufe der unaufhörlichen Entwicklung, welche die Kundgebung und die natürliche Bedingung seines Daseins ist" (S. 88 f).

„Die Bibel ist ein altes Buch, geschrieben von Menschen und für Menschen, in Zeiten und Umgebung, die dem fremd waren, was wir die Wissenschaft nennen. Die Irrtümer der Bibel [Fußnote: oder vielmehr, was man so nennt] sind nichts anderes als die relative und unvollkommene Seite eines Buches, das gerade, weil es ein Buch war, eine relative und unvollkommene Seite haben mußte. Alle Mängel, die uns in der Schrift stoßen, und welche, sei es aus den oben geltenden Meinungen des Altertums auf dem Gebiete der Kosmologie und der Naturwissenschaften, sei es aus dem Mangel an historischen Informationen über die Urzeit oder die graue Vorzeit, sei es aus dem literarischen Verfahren im Milieu, in welchem die heiligen Bücher geschrieben wurden, sei es endlich aus dem einfachen, rudimentären Charakter des religiösen Glaubens in sehr weit zurückliegenden Zeiten, sich ergaben, waren für die Bibel eine Vorbedingung des Erfolges, man könnte sagen eine unerläßliche Eigenschaft. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß diese Unvollkommenheiten dazu beitrugen, die Bibel wahr zu

[1] Die folgenden Zitate beziehen sich auf die Sammelbroschüre Les Études bibliques, Amiens 1894. Diese Ausgabe bietet den Vorteil, uns den Kritiker Loisy früherer Zeiten vorzuführen, von dem Göttsberger mit Recht bemerkt, daß er „der allgemeinen Tendenz nach und in einem Teil seiner Thesen in der jetzigen gemäßigten Kritik weiterlebt." Vgl. Autour de la question biblique, in Biblische Zeitschrift, 3. Jahrg., 226.

machen für die Zeit, in der sie erschienen ist" (S. 90 f). „Die Bibel bleibt wahr, wie es die Väter glaubten, aber unter der Bedingung, daß sie erklärt werde. — Die Bibel ist wahr, aber die Kirche ist unfehlbar. Ein Buch ist, so wahr es auch sein mag, unfähig, sich zu erklären, sich dem intellektuellen moralischen und sozialen Zustand von Zeiten anzupassen, für die es nicht geschrieben war. Das ist der Grund, warum die kirchliche Erklärung ihren Charakter und ihre Form je nach den Zeiten geändert hat" (S. 94).

Loisy hat ein meisterhaftes Geschick, das zu beweisen, was nicht zu beweisen ist, und über den Hauptpunkt, der des Beweises bedürfte, hinweg zur Tagesordnung zu schreiten und dadurch das Wort eines neuesten Kulturkritikers wahr zu machen, der sagt: „Der schlimmste Irrtum ist doch der, in welchem sich noch etwas Wahrheit findet." Im Autour d'un petit livre läßt uns Loisy ahnen, was aus dem Wahrheitsgehalte der Heiligen Schrift wird. So sagt er (S. 43) z. B. über die alttestamentliche Geschichte:

„Die Alten im allgemeinen und nicht etwa bloß die Israeliten lebten in einer Atmosphäre des Wunderbaren, welche ihr Urteil bei jeder Gelegenheit beeinflußte, und sie verhinderte, die natürliche Erklärung der Dinge zu suchen. . . . Der unparteiische Kritiker wird finden, daß die Geschichte des israelitischen Volkes sich zurückführt auf eine Reihe von Ereignissen, die ganz gewöhnlich sind in der Geschichte der Völker, und auf das Wirken von religiösen Männern, deren Charakter nichts Gewöhnliches hat. Beide, Tatsachen und Männer, zielen gemeinsam auf ein Werk, das größer ist als sie, nämlich die monotheistische Religion."

Damit man aber nicht glaube, Loisy mache etwa Halt vor dem Neuen Testamente, fügt er nach der Behauptung, die Bücher des Pentateuchs seien nicht das Werk von Individuen, sondern von sukzessiven Generationen gewesen, welche die alten Schriften beim Kopieren bereichert und retouchiert haben, die bezeichnenden Worte hinzu: „Dieses freie Verfahren war noch nicht außer Brauch gekommen, als die christliche Ära herannahte, und vielleicht sind die synoptischen Evangelien ungefähr auf die gleiche Weise verfaßt worden wie die historischen Bücher des Alten Testamentes" (S. 31 f).

In ähnlicher Weise äußert sich über das Alte Testament der oben angeführte Aufsatz des „Zwanzigsten Jahrhunderts":

„Es steht heute fest, daß Israel ein Volk ist wie jedes andere, geworden, gewachsen und geformt durch die gesamte, es umgebende, tragende, kreuzende Wirklichkeit. . . . Gerade in den politischen Umwälzungen und sozialen Verhältnissen hat der monotheistische Glaube Israels seine entscheidenden Ursachen gefunden." Engert erprobt seine literarkritische und religions- bzw. kulturhistorische Methode am ersten Genesiskapitel: „Das unerschaffene Urchaos, ‚Licht' und ‚Finsternis' als reale Wesen, das säulentragende Firmament (vgl. Hi. 26, 11),

die Selbständigkeit der Gestirne sind untrügliche Zeugen, daß Gn 1 in der altorientalischen Weltanschauung wurzelt und daraus auch verstanden werden muß. Trotzdem mochte der Verfasser oder Redaktor durch und durch von monotheistischen Bestrebungen geleitet sein: sein Stoff war eben allzuoft stärker als er. . . . Was Wunder, wenn da Gn 1 eine wahre Fundgrube von Rudimenten und Versteinerungen altorientalischen Glaubens und Denkens darstellt. . . . Schließlich legt der Eabani-Mythus, verglichen mit Gn 2, 18, nahe, in unserer Stelle ‚den letzten Klang einer Weltanschauung zu sehen, die sich nur in fossilen Überresten erhalten hat', der totemistischen." [1]

Wir tun weder dem „Zwanzigsten Jahrhundert" noch Loisy unrecht, wenn wir an ihrem Beispiel die Worte der Enzyklika Pascendi [2] illustrieren: „Die Modernisten behaupten freilich allgemeine Inspiration der Heiligen Schrift; aber Inspiration im katholischen Sinne anerkennen sie keine."

* * *

Die Ideen einer bloß relativen Wahrheit in den biblischen Darstellungen, einer Anpassung des göttlichen Inspirators an die unvollkommenen naturwissenschaftlichen, geschichtlichen und philosophischen Anschauungen der heiligen Schriftsteller und ihrer Zeitgenossen, haben auch in Deutschland Anklang gefunden. Man glaubte durch solche Annahmen einerseits der Exegese eine freiere Bewegung zu sichern, die ihr verstatte, der meisten Schwierigkeiten Herr zu werden, anderseits dachte man der Lehre von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift doch gerecht zu sein, weil die zugestandenen Unvollkommenheiten bzw. Unrichtigkeiten der heiligen Bücher nicht als Gegenstand der göttlichen Belehrung, sondern nur als die „Darstellungsmittel" und „Überleitungshilfen" für den von Gott gewährleisteten religiösen Gehalt in Betracht kommen.

Allein eine genaue Scheidung des geringen Wahrheitsgehaltes, welcher in diesen Ideen enthalten ist, von ganz irrigen Ansichten, die mitunterlaufen könnten, scheint um so dringender geboten, als Loisy aus ähnlichen Anschauungen Schlüsse zog, welche auch die fortgeschrittenere katholische Kritik in Deutschland aufs entschiedenste abweist.

[1] Am Schlusse des Artikels wird bemerkt: „Man sieht, eine durch und durch unbefangene Wissenschaft! . . . Nur auf diesem Wege kommt die Theologie dem wahren Gott näher. Daß der Weg über ein Feld von Dogmenleichen führt, daran ist nicht die Bibel schuld, sondern die Dogmatik."

[2] Acta Pii PP. X modernismi errores reprobantis 35.

Zunächst heißt es: Wollte Gott verstanden werden, so mußten sich seine Mitteilungen im Rahmen der Begriffe und Anschauungen der Zeit bewegen. Dieser Satz bedarf sehr der Unterscheidung und der Einschränkung. Nimmt man das Wort „Begriff" in seinem strengen philosophischen Sinne des Wortes, so ist es wahr, daß die Belehrung an die vorhandenen Begriffe sich anlehnen muß. Aber die zum Beginn der Belehrung notwendigen Begriffe und Urteile sind allen Zeitaltern und Völkern gemeinsam. Der wechselseitige Verkehr wird in viel größerem Maße von diesen gemeinsamen Begriffen und Urteilen beherrscht als von den Anschauungen, die nur einzelnen Völkern und Perioden eigen sind. Soll jedoch die Belehrung wirklich Belehrung sein, so muß sie auch zu neuen Begriffen und Urteilen leiten. Diese neuen Urteile müssen die schon vorhandenen Anschauungen ergänzen, und wo etwaige Ungenauigkeiten und Irrtum vorlagen, berichtigend und ersetzend eintreten. Man kann auch das verstehen, was den eigenen früheren Anschauungen widerspricht, und man wird das neu Gebotene annehmen, sobald man dasselbe, sei es auf Grund eigener Einsicht sei es auf Grund der Autorität fremden Zeugnisses, als wahr anerkennt. So kann auch Gott uns lehren und neue Anschauungen, neue Urteile durch seine Offenbarung uns vermitteln. Auch Heiden konnten verstehen und annehmen, was Gott offenbarte: „Der Herr, dein Gott, ist einer. Du sollst keine Götter haben außer mir."

Eingehender Prüfung und Einschränkung bedarf auch der andere Gedanke: Gott wollte nur religiöse Wahrheiten uns offenbaren. Was sonst in der Heiligen Schrift geboten wird, dürfen wir als Darstellungsmittel und Überleitungshilfe des von Gott gewährleisteten Offenbarungsgehaltes betrachten, deren Unvollkommenheiten die Irrtumslosigkeit des Offenbarungsinhaltes nicht antasten. Es ist richtig, daß Gott bei seiner Offenbarung und auch bei seiner Inspiration als Ziel die Vermittlung von Glaubens- und Sittenwahrheiten im Auge hat, und daß alles, was sonst die Heilige Schrift uns noch bietet, diesem Zwecke untergeordnet ist. Aber es wäre gefehlt, wenn man schließen wollte: Also ist alles das, was in den heiligen Schriften nicht direkt Glaubens- und Sittenlehren uns bietet, nicht der Gegenstand der göttlichen Belehrung, sondern bloße Einkleidung. Auch geschichtliche Tatsachen, und zwar in weitest gehendem Maße, sind als Gegenstand der göttlichen Belehrung in der Heiligen Schrift zu

betrachten. Die Geschichte des Alten Testamentes ist die Geschichte der Leitung des israelitischen Volkes durch Gott. Es genügt, daß philosophische, naturwissenschaftliche, geschichtliche Wahrheiten nach Gottes Ratschluß in Beziehung stehen zu den Wahrheiten, die er um ihrer selbst wegen (per se) zu unserem Heile offenbaren will, damit sie in der Heiligen Schrift Gegenstand der Belehrung werden und somit unter das fallen, was Gott durch den heiligen Schriftsteller uns wirklich sagen will, und für dessen Irrtumslosigkeit er selber einsteht.

II. Die Evangelien als historische Quellen.

Der katholische Glaube stützt sich auf geschichtliche Tatsachen, vor allem auf die große Tatsache, daß Christus der Herr die Lehre, die wir bekennen, selbst gelehrt und als göttliche Offenbarung verkündigt hat. Es ist also klar, daß die historischen Quellen, welche vom Leben und Wirken des Herrn berichten, für die Kirche und für jeden Katholiken von größter Wichtigkeit sind und ihm heilig sein müssen.

Solche geschichtliche Quellen liegen uns nun in der Tat vor in unsern vier heiligen Evangelien, von denen man die ersten drei, das Matthäus-, Markus- und Lukasevangelium, unter dem Namen der synoptischen Evangelien zusammenzufassen pflegt, weil ihre Ähnlichkeit und innere Verwandtschaft sie leicht unter gemeinsamen Gesichtspunkten zu behandeln gestattet, während das Evangelium des hl. Johannes nach Inhalt und Form eine gesonderte Behandlung verlangt.

Die ganze Weltgeschichte scheidet sich für Gläubige wie Ungläubige in eine Zeit *vor* Christus und *nach* Christus. Das Leben des Herrn muß also in den Augen der Menschheit ein weittragendes historisches Ereignis, der Eindruck, den Jesus Christus hinterlassen hat, unauslöschlich gewesen sein. Das ist leicht verständlich, wenn das Bild, das die Evangelien von Jesus als dem großen Wundertäter, dem Messias und dem Gottessohn entworfen, auch nur in den Hauptzügen historisch zuverlässig ist. Fiele aber dieses Bild weg, so ständen wir vor einem unlösbaren Rätsel.

Es war für die ersten christlichen Generationen von entscheidendster Bedeutung, sich über die geschichtlichen Tatsachen des Lebens, Leidens und Sterbens des Herrn, seiner glorreichen Auferstehung und seiner Himmelfahrt gründlich zu vergewissern. Nüchterne Männer ertragen nicht Verfolgung, Qualen und Tod um Hirngespinste willen. Wenn sie den Evan-

gelien als historischen Quellen vertrauten, und die Kirche selbst dieselben als lautersten Born der Wahrheit ihnen vorstellen durfte, so mußte deren geschichtliche Zuverlässigkeit wohl durch die kräftigsten Zeugnisse erwiesen sein. Wir begegnen Zitaten aus unsern Evangelien schon bei den ältesten christlichen Schriftstellern, von denen uns überhaupt schriftliche Denkmale aufbewahrt sind, bei den apostolischen Vätern und ersten Apologeten, bei Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, im Barnabasbriefe, in der Didache und in den Verteidigungsschriften des heiligen Märtyrers Justin. Bald treffen wir auch ausdrückliche Zeugnisse, welche die Namen der Verfasser der Evangelien nennen, und zwar in allen katholischen Kirchen der damaligen Welt, in Rom und in Antiochien, in Alexandrien und in Lyon. Stets werden Matthäus und Markus, Lukas und Johannes genannt. Selbst über die Veranlassung der Evangelien sind uns, wenn auch spärliche, Überlieferungen erhalten. Dazu kommt, daß unsere Evangelien auch bei den Sekten, die vom Christentum abgefallen waren, wenngleich zum Teil verstümmelt und verunstaltet, sich erhielten und so Zeugnis ablegten für den Glauben der ersten Kirche. Nicht weniger sind die Einwürfe der heidnischen Kirchenfeinde, welche in unsern Evangelien Waffen suchten, ein beredtes Zeugnis für das hohe, unwidersprochene Ansehen, das die Evangelien in der Urkirche genossen.

Für die Verehrung, welche den Evangelien von den Christen gezollt wurde, sei ein kurzer Zug aus der diokletianischen Verfolgung erwähnt:

In Ruinarts Märtyrerakten[1] lesen wir die folgende Szene: Der Richter Calvisianus fragt den hl. Euplius, der im Besitz der Evangelien entdeckt worden war: „‚Hast du sie hierher gebracht?' Euplius sprach: ‚Ich habe sie hierher getragen, wie du selbst sehen kannst. Sie haben mich mit ihnen gefunden.' Calvisianus sprach: ‚Lies sie.' Euplius öffnet sie und liest: ‚Selig sind die, welche Verfolgung leiden. . . .' Als er dies und anderes las, sagte der Konsular Calvisianus: ‚Was soll das sein?' Euplius sagte: ‚Das Gesetz meines Herrn, das mir gegeben worden ist.' Calvisianus der Konsular sagte: ‚Von wem?' Euplius antwortete: ‚Von Jesus Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes. . . .' Calvisianus sprach: ‚Warum hast du diese Lesungen, welche die Kaiser verboten haben, bei dir gehabt und sie nicht ausgeliefert?' Euplius antwortete: ‚Weil ich ein Christ bin und es nicht erlaubt war, sie auszuliefern, und besser ist zu sterben, als sie auszuliefern. Wer sie ausliefert, verliert das ewige Leben. Damit ich dieses nicht verliere, gebe ich mein Leben hin.' . . . Dann

[1] Ruinart, Acta Martyrum, ed. Veron. 1731, 388 ff.

wurde das Evangelium, mit dem man ihn gefangen genommen, an seinen Hals gehängt ... und unter erneuerten Dankgebeten bot er seinen Nacken dar und wurde vom Henker enthauptet."

Was hier die Heiden zum Spotte dem Blutzeugen Christi antaten, das taten die Christen im eigenen Antrieb aus Liebe und Verehrung gegen Gottes Wort. Sie trugen die heiligen Evangelien auf der Brust und erblickten in ihnen ein Zeichen göttlichen Schutzes gegen Krankheiten und Anfechtungen des bösen Feindes, wie Origenes, der hl. Johannes Chrysostomus, Isidor von Pelusium, Augustin und andere heilige Väter bezeugen.

Diese Verehrung dauerte durch das Mittelalter hindurch[1]. Auf den Konzilien erhielt das heilige Evangelium den Ehrenplatz. „Könige und Kaiser, Bischöfe und Päpste haben auf die Evangelienbücher Eide geschworen bei ihrer Krönung oder beim Abschluß von Verhandlungen, die nach langem Streite Frieden brachten."

* * *

Welches Bild entwerfen uns aber die „Modernen" von den Evangelien? Wir wollen wiederum Loisys Autour d'un petit livre vernehmen.

Über das Matthäusevangelium sagt er: Der Verfasser habe das Markusevangelium oder eine ähnliche Quelle vor Augen gehabt und in freier Weise ausgenutzt. Eine zweite Quelle vermutet er in den „Logia", welche Papias von Hierapolis dem Matthäus zuschreibt, meint aber, es habe von diesen „Reden des Herrn" wahrscheinlich verschiedene Rezensionen gegeben. Jedenfalls habe der Redaktor, welcher Markusevangelium und „Logia" zu dem sog. Matthäusevangelium verarbeitet habe, nach dem Jahre 70 geschrieben. Schon die Tatsache der Kompilation schließe den apostolischen Ursprung aus. Ein Begleiter Christi hätte nicht einen historischen Bericht sich zu eigen machen müssen, dessen mutmaßlicher Verfasser nicht selbst Schüler Christi gewesen. Die Art und Weise, wie der Redaktor die Reden und Berichte verteile, sei nicht die eines Augenzeugen, sondern eines Mannes, der auf Grund mündlicher oder schriftlicher Überlieferung arbeite. Die dem Matthäusevangelium im Gegensatz zu Markus eigenen Berichte tragen nicht den Charakter direkter Information. Endlich erhebt Loisy gegen den Redaktor den etwas verschleierten Vorwurf, bei Markus gefundenes historisches Material entstellt und Parabeln tendenziös verändert zu haben (S. 73 ff).

Einige kurze Bemerkungen seien gleich hier gestattet. Die schwerstwiegenden historischen Zeugnisse eines Irenäus, Klemens von Alexandrien,

[1] Vgl. Beissel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters, Freiburg 1906, 1—11.

Origenes, Tertullian sprechen klar und deutlich vom Apostel Matthäus als Verfasser des ersten Evangeliums. Solche historische Zeugnisse räumt man nicht mit billigen Ausreden aus dem Wege. Daß Matthäus nicht chronologisch die Tatsachen und Reden des Herrn gruppierte, sondern eine Ordnung nach andern Gesichtspunkten vorzog [Christus als Prophet, d. h. Lehrer und Gesetzgeber; Christus als Wundertäter; Christus als Gründer des neuen Reiches], kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden. Denn er wollte nicht eine Biographie oder gar ein Tagebuch des Herrn schreiben, sondern unter Anführung von Taten und Reden beweisen, daß Jesus der wahre Messias, die Kirche, die er gestiftet, das von den Propheten verheißene messianische Reich sei, daß wir uns aber nicht wundern dürfen, wenn dieser Messias von den Fürsten seines Volkes und einem großen Teile des letzteren nicht anerkannt worden sei, da diese selbst durch ihre Vorurteile und ihre Sünden vom messianischen Heil sich ausgeschlossen[1]. Eine Abhängigkeit des Matthäusevangeliums vom Markusevangelium ist keineswegs erwiesen; übrigens wäre es nichts Unwürdiges für den Apostel, auf Bericht eines Apostelschülers Bezug zu nehmen, dessen Evangelium, wie alte Überlieferung lehrt, die Katechesen des hl. Petrus zu Grunde lagen.

In den „Logia" darf man nicht eine Quelle des Matthäusevangeliums suchen wollen, da alles darauf hinweist, daß das Zeugnis des Bischofs von Hierapolis über die „Logia" das Matthäusevangelium selber meint. Nirgends aber tritt der wahre Charakter der Kritik Loisys klarer hervor als da, wo er behauptet, der Verfasser des Matthäusevangeliums habe die Parabel vom Hochzeitsmahl glossiert und dabei die Zerstörung von Jerusalem im Auge gehabt, „welche für ihn eine vollendete Tatsache war". Loisy war auf eine Prophezeiung gestoßen, die ihm sehr unbequem sein mußte. Sie wird nach protestantisch-rationalistischen Mustern als nach der vollendeten Tatsache eingetragenes Einschiebsel erklärt (S. 78).

Vom Lukasevangelium sagt Loisy, es habe nicht vor dem Jahre 70 geschrieben werden können. Und der Hauptbeweis? „Der Evangelist lebte auch nach dem Untergang von Jerusalem, dessen Belagerung er beschreibt"; er spricht von der Bestrafung der Juden und der Einnahme von Jerusalem „wie einer, der historische Kenntnis davon besitzt" (S. 79 80).

[1] Vgl. Cornely, Introductio I² 58.

Mit diesen Worten versucht Loisy eine Prophezeiung, deren Erfüllung historisch feststeht, dem Heiland abzusprechen und als eine Fälschung des Evangelisten hinzustellen, richtet jedoch nur seine eigene kritische Methode.

Selbst das Markusevangelium ist nach Loisy nicht absolut ursprünglich: „Man erkennt dort die gleichen Erscheinungen von Zusammenschweißungen, Kombinationen und Auflagerungen, auf die bei Lukas und Matthäus hingewiesen wurde" (S. 80). Zum Beweis erklärt er die Weissagungen des Herrn über sein Leiden und Sterben (Mk 8, 27—30; 9, 12b), seine Auferstehung (Mk 14, 27), über das Schicksal des Judenvolkes und dessen Häupter im Gleichnis von den schlechten Winzern (Mk 12, 1—12a b) als tendenziöse Einschiebsel!

Loisy hat die Evangelien der Synoptiker in einer Weise mißhandelt, vor der mancher protestantische Rationalist noch zurückgeschreckt wäre. Mit der katholischen Lehre von der Eingebung der Heiligen Schrift durch den Heiligen Geist und die Irrtumslosigkeit derselben sind Loisys Aufstellungen absolut unvereinbar. Die Sätze 13 bis 15 des neuen Syllabus hat Loisy in die katholische Exegese einzuschmuggeln versucht.

Satz 13. „Die im Evangelium enthaltenen Parabeln haben die Evangelisten selbst und die Christen der zweiten und dritten Generation künstlich gestaltet und damit die geringe Frucht der Predigt Christi bei den Juden erklärt"

Für Loisy ist der Redaktor des Matthäusevangeliums kein Apostel, sondern ein Christ der zweiten oder dritten Generation (Autour d'un petit livre 78). In den Parabeln des Markusevangeliums entdeckt Loisy drei Etappen der Tradition und Redaktion: „Die ursprünglichen Fabeln, die in sich selbst sehr klar und keiner Erklärung bedürftig waren; die durch die Jünger erbetene Deutung . . .; die allgemeine Reflexion über den Zweck der Lehre in Gleichnissen." Er folgt dem von ihm gefeierten Werke des Rationalisten Jülicher „Gleichnisreden Jesu" (1899), das (I 135) behauptet: „Markus hat das Parabelkapitel 4 geschaffen, um eine wohlüberlegte und sein über die inzwischen festgestellte Verstocktheit der Mehrheit in Israel empörtes Herz befriedigende Theorie zu entwickeln." Vgl. Knabenbauer, In Matth. 527; Fonck, Parabeln des Herrn (1902) 33.

Satz 14. „Bei mehreren Erzählungen haben die Evangelisten nicht so sehr berichtet, was der Wahrheit entspricht, als was ihnen, wenn auch falsch, für ihre Leser nutzbringender schien."

Loisy sagt uns: „Die Herrlichkeit des auferstandenen Erlösers strahlt zurück auf die Erinnerungen an sein irdisches Leben, um sie dem Stande des unsterblichen Christus anzupassen. Wenn diese, wie man sie nennen kann, messianische

Perspektive ... einer weniger genauen Weise die Tatsachen darzustellen Raum gibt, so kann der Historiker das nur konstatieren. ... Weder die christlichen Prediger noch die Evangelisten trugen Sorge um historische Genauigkeit; sie zielten darauf ab, den Glauben hervorzubringen, und deuteten das Evangelium, da sie es erzählten" (S. 84 f).

Satz 15. „Die Evangelien wurden bis zur endgültigen Feststellung des Kanons durch beständige Zusätze und Verbesserungsversuche erweitert; deshalb ist in ihnen von den Lehren Christi nur eine schwache und unbestimmte Spur zurückgeblieben."

Wir haben oben S. 8 bereits angeführt, wie Loisy sich die synoptischen Evangelien entstanden denkt; es ist genau die im ersten Teil des 15. Satzes verurteilte Art und Weise. Den zweiten Teil finden wir fast wörtlich in „Evangelium und Kirche" (S. 9). Dort heißt es: „In den Evangelien bleibt von den Worten Jesu nur ein notwendigerweise geschwächtes und etwas gemischtes Echo. Es bleiben der allgemeine Eindruck, den er auf seine günstig gestimmten Zuhörer hervorgebracht hat, sowie die wirkungsvollsten seiner Sprüche in der Art, wie sie verstanden und interpretiert worden sind; es bleibt endlich die Bewegung, deren Urheber Jesus gewesen ist."

* * *

Der Kampf der „Moderne" gilt aber vor allem dem Johannesevangelium. Ihm gilt daher auch in besonderer Weise die Verteidigung von seiten der kirchlichen Wissenschaft.

Am 29. Mai 1907 bestätigte der Heilige Vater drei Antworten der Bibelkommission, die auf das Johannesevangelium Bezug haben, und befahl, dieselben zu veröffentlichen. Sie lauten wie folgt.

Frage 1. Läßt sich aus der schon vom 2. Jahrhundert herstammenden beständigen, allgemeinen und feierlichen Überlieferung der Kirche — die sich hauptsächlich ergibt: a) aus den Zeugnissen und Anspielungen der heiligen Väter, der Kirchenschriftsteller, ja selbst der Häretiker, [Zeugnissen,] die in notwendigem Zusammenhang stehen mit dem Ursprung des Buches selbst, da dieselben von den Schülern der Apostel oder deren ersten Nachfolgern herstammen müssen; b) aus dem Umstand, daß der Name des Verfassers des vierten Evangeliums immer und überall im Kanon und den Verzeichnissen der heiligen Bücher aufgenommen war; c) aus den ältesten handschriftlichen Codices dieser Bücher und den Übersetzungen in verschiedene Sprachen; d) aus dem öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch

seit den Anfängen der Kirche und auf dem ganzen Erdkreis; — unabhängig vom theologischen Beweise, durch einen so sichern historischen Beweis zeigen, der Apostel Johannes und kein anderer müsse als Verfasser des vierten Evangeliums anerkannt werden, daß die von den Kritikern für das Gegenteil vorgebrachten Argumente diese Überlieferung in keiner Weise zu entkräften vermögen?

Antwort: Ja.

Frage 2. Läßt sich auch von den inneren Gründen, die aus dem Text des vierten Evangeliums für sich gewonnen, aus dem Zeugnis des Schreibenden und aus der offenbaren Verwandtschaft des Evangeliums selbst mit dem 1. Briefe des Apostels Johannes sich ergeben, sagen, sie bekräftigen die Überlieferung, welche zweifellos das vierte Evangelium dem gleichen Apostel zuschreibt? — Und lassen sich die Schwierigkeiten, welche dem Vergleich des Evangeliums selbst mit den andern drei entnommen werden, in vernünftiger Weise lösen, wie die heiligen Väter und die katholischen Exegeten es durchweg getan, wenn man die Verschiedenheit der Zeit, des Zweckes, der Zuhörer, für welche oder gegen welche der Verfasser geschrieben hat, vor Augen behält?

Antwort: Ja, in Bezug auf beide Teile der Frage.

Frage 3. Läßt sich trotz der Praxis, die von den ersten Zeiten beständig in der ganzen Kirche geherrscht hat, aus dem vierten Evangelium, wie aus einem eigentlichen geschichtlichen Dokument Beweise zu führen, nichtsdestoweniger auf Grund der Erwägung des besondern Charakters des vierten Evangeliums und aus der offenkundigen Absicht des Verfassers Christi Gottheit aus den Taten und Reden des Herrn selbst zu erweisen, sagen, die im vierten Evangelium erzählten Tatsachen seien ganz oder teilweise erdichtet, um Allegorien oder lehrhafte Symbole zu sein, die Reden des Herrn aber seien nicht eigentlich und wahrhaft des Herrn Reden, sondern, obwohl dem Herrn in den Mund gelegt, theologische Kompositionen des Schreibers?

Antwort: Nein.

Wieder ist es Loisy, dessen Aufstellungen durch die Antworten der Bibelkommission wie durch die Verurteilung der Sätze 16 bis 18 im Syllabus getroffen werden. Wir wenden uns gleich diesen letzteren zu.

Satz 16. „Die Erzählungen bei Johannes sind nicht eigentlich Geschichte, sondern eine mystische Kontemplation

über das Evangelium; die in seinem Evangelium enthaltenen Reden sind theologische Betrachtungen über das Geheimnis des Heiles, ohne jede historische Wahrheit."

Nach Loisy soll eine solche Verschiedenheit zwischen Johannes und den Synoptikern obwalten, daß notwendigerweise das eine oder das andere Bild vom Herrn unwahr sein müsse; nun hätten aber die synoptischen Evangelien, obgleich zunächst Erbauungsbücher, doch noch Bedingungen von Geschichtlichkeit, deren das Johannesevangelium entbehre; also sei letzteres nicht historisch (Autour d'un petit livre 87 f; vgl. S. 93 f).

An anderer Stelle fügt er hinzu: „Das Leben, welches sich aus all diesem (Personen und Reden im Johannesevangelium) ergibt, ist das des christlichen Glaubens gegen das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts. Die Berichte des Johannes sind keine Geschichte, sondern eine mystische Kontemplation des Evangeliums; seine Reden sind theologische Betrachtungen über das Geheimnis des Heiles" (S. 63).

Satz 17. „Das vierte Evangelium hat die Wunder aufgebauscht, nicht nur damit sie mehr außerordentlich erscheinen, sondern auch damit sie geeigneter seien, das Werk und die Herrlichkeit des fleischgewordenen Wortes erkennen zu lassen."

Schon gegen die Synoptiker hatte Loisy in „Evangelium und Kirche" (S. 30) verschleiert den Vorwurf der Übertreibung erhoben. In Autour d'un petit livre (S. 90 f) meint er, im Johannesevangelium gehe es ganz anders her als bei den Synoptikern. „Christus setzt gleich von Anfang an Galiläa und besonders Judäa durch die außerordentlichsten Wunder in Erstaunen, während er sie gleichzeitig durch eine Lehre starren macht, die niemand versteht." In „Evangelium und Kirche" (S. 33) spricht Loisy von „symbolischen Erzählungen, welche an die Stelle der messianischen Wunder treten, um die erleuchtende und ewig lebendig machende Wirkung des menschgewordenen Gottes hervorzuheben".

Satz 18. „Johannes legt sich zwar den Charakter eines Zeugen für Christus bei; in der Tat aber ist er nur ein vorzüglicher Zeuge für das christliche Leben oder das Leben Christi in der Kirche um die Zeit des ausgehenden ersten Jahrhunderts."

Loisy meint (Le quatrième Évangile 131 f), es liege ein merkwürdig geheimnisvolles Dunkel um den Jünger ohne Namen, der das vierte Evangelium erzählt. „Obgleich nicht eigentlicher Betrug vorhanden ist, so liegt doch da etwas, das für uns ein Mangel an Aufrichtigkeit sein würde. Dieser Mangel an Aufrichtigkeit war nicht bewußt beim Evangelisten, weil er der

Unschlüssigkeit und der Unklarheit seines Gedankens entsprach, seinem besondern Geisteszustand, der Atmosphäre von allegorischem Idealismus, in der er zu atmen gewohnt war, der souveränen Gleichgültigkeit dem gegenüber, was einfache Tatsache ist, der vollständigen Abwesenheit eines Gefühls, das jetzt zu unsern intellektuellen Gewohnheiten gehört, des Sinnes für historische Wahrheit. Ohne Pseudonym zu sein . . . barg der Evangelist sein Zeugnis transzendenter Wahrheit unter die Form eines gewöhnlichen Zeugnisses."

Merkte Loisy nicht, daß er hier Zug um Zug sich selber schildert?

Wie für Loisy der Christus des vierten Evangeliums nur „ein Christus des Glaubens", „ganz geistig und mystisch", „erhaben über die Bedingungen der Zeit", ein „transzendentes Wesen" ist, so sind „die Menschen, welche die Erzählung um ihn aufführt . . ., bildliche Typen geworden, und nehmen in dieser Eigenschaft ihren Platz in der theologischen und apologetischen Synthese des Verfassers ein" (Autour d'un petit livre 91 93).

Es wäre unnütz, über diese Konstruktionen Loisys, der aus den Personen und Tatsachen Allegorien, aus den Erzählungen nach rationalistischen Mustern bloß Symbole für theologische Spekulationen macht (vgl. a. a. O. 79—104), ein Wort zu verlieren; sie richten sich selbst.

Nur einige Bemerkungen über die katholische Auffassung des vierten Evangeliums, seien hier zur Orientierung angefügt.

Johannes kannte offenbar die ersten drei Evangelien; er stellt ihre Berichte durchaus nicht in Abrede, sondern bietet vielfach wertvolle Ergänzungen, insbesondere über das Wirken des Heilandes in der Hauptstadt Jerusalem vor den Augen der Ältesten und Fürsten des Volkes. Gegenüber den von Sendlingen des Judentums systematisch betriebenen Verdächtigungen wollte der Apostel klar hervorheben, daß Christus nicht bloß im abgelegenen und verachteten Galiläa, sondern im Mittelpunkt des religiösen Lebens seine göttliche Mission bewiesen. Zugleich war so die Gelegenheit geboten, die Christengemeinden zu feien gegen die Gefahr, die ihnen von Häretikern drohte, welche in Christus nicht den eingebornen Sohn Gottes sahen, und sich eine höhere Erkenntnis und höheres Leben versprachen, als die in Jesu Lehre lagen. Diese Gedanken waren für den hl. Johannes leitend, sowohl bei der Auswahl der Wunder, die er erzählt, wie der Reden des Herrn, die er wiedergibt. Der Umstand, daß Johannes hauptsächlich die Wirksamkeit des Herrn in Judäa und Jerusalem, die Reden des Herrn vor den geistlichen Behörden und den Hochschultheologen der Hauptstadt im Auge hat, erklärt die scheinbare Ver-

schiedenheit des Bildes des Herrn bei Johannes und bei den Synoptikern. Aber auch in den ersten drei Evangelien erscheint der Herr als der Sohn des lebendigen Gottes; seine Wundermacht ist nicht geringer als die, welche er im Johannesevangelium zeigt, und auch hier ist er der gegen Arme und Schwache, gegen Verirrte und Sünder liebreiche Meister und Erlöser nicht weniger als bei den Synoptikern.

Den tiefsten Grund, welcher die rationalistische Bibelkritik zum Kampfe gegen die katholische Lehre, der Apostel Johannes sei der Verfasser des vierten Evangeliums, treibt, hat Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter, Freiburg 1886, 535) mit einer Deutlichkeit ausgesprochen, die man Loisy nur zur Nachahmung empfehlen könnte. Er schreibt:

„Daß jener Apostel, nach dem Evangelium der Lieblingsjünger, der neben Jesu zu Tische lag, alles, was er einst erlebt, als das Zusammenleben mit dem fleischgewordenen göttlichen Logos angesehen und dargestellt habe, ist wohl noch ein größeres Rätsel. Keine Macht des Glaubens und der Philosophie kann groß genug vorgestellt werden, um die Erinnerung des wirklichen Lebens so auszulöschen und dieses Wunderbild eines göttlichen Wesens an seine Stelle zu setzen. . . . Alles andere, was aus dem Inhalt des Evangeliums hinzukommt, die befremdliche Redeweise, die durchsichtige Allegorie in den Geschichten, das überlegte Verhältnis zu der synoptischen Darstellung, ist untergeordnet."

Also das Geheimnis der Menschwerdung, das ist der Stachel!

* * *

Woher mag es wohl kommen, daß ein katholischer Priester, zu „Resultaten" kommt, für die man die Seitenstücke bei Strauß und Renan, bei Réville und Stapfer, bei Volkmar und Weizsäcker, Jülicher und Holtzmann holen kann, und an Radikalismus einen Harnack weit übertrifft? Des Rätsels Lösung findet sich im neuen Syllabus. Dort heißt Satz 19. „Die andersgläubigen Exegeten haben den wahren Sinn der Heiligen Schrift treuer wiedergegeben als die katholischen Exegeten."

Schon früh trieb es Loisy zum Studium der rationalistischen Kritik. Als er in der Broschüre Les Etudes bibliques (1894) diese Studien empfahl, ahnte er vielleicht selbst noch nicht, wie tief bereits das Gift falscher Kritik in ihn eingedrungen. Er warnte noch vor den Voraussetzungen der Rationalisten, welche das übernatürliche Element leugneten. In einem Aufsatz: Les preuves et l'économie de la révélation, in Revue du Clergé français XXII (1900) 126 ff. finden wir Ausführungen, die der Leugnung der Wunder und Prophezeiungen

gleichkommen [1]. In „Evangelium und Kirche" und Autour d'un petit livre finden wir die Anwendung. Die Warnungen der Enzyklika Providentissimus vor Überschätzung der exegetischen Werke Andersgläubiger, und ihre Mahnung, die Kommentare der katholischen Schrifterklärer zu studieren und die Studien Andersgläubiger mit kluger Umsicht zu benutzen (S. 42), waren unbeachtet geblieben.

Die Atmosphäre des Unglaubens, welcher bei der rationalistischen Bibelkritik die meisten Untersuchungen durchsetzt und vergiftet, wirkt wie Stickluft auf Sinn und Verstand des Katholiken, der sich ohne Not und unbewehrt zu lange dort aufhält. Der klare Blick wird umdüstert, die ruhige Kontrolle schwindet, bis allmählich die Truggebilde des Unglaubens selbst das Urteil des gesunden Menschenverstandes in religiösen Dingen völlig ertöten.

Ein Blick auf die Mühen und Anstrengungen, welche die rationalistische Kritik sich hat kosten lassen, um die Lehre von der apostolischen Autorschaft der Evangelien aus der Welt zu schaffen, müßte uns überzeugen, daß die Frage nach den Verfassern der Evangelien keineswegs nebensächlich ist. Es muß sich bei der katholischen Urüberlieferung, daß Matthäus, Markus, Lukas und Johannes die Verfasser unserer Evangelien seien, doch um ein starkes Fort der Glaubensfestung handeln, wenn die Feinde so kräftig in immer neuen Massen und mit immer neuen Maschinen gegen dasselbe anrücken. Es kann nicht unsere Sache sein, das Fort unter dem Jubel der Feinde zu räumen.

Es fehlt nicht an Anzeichen, daß frohere Tage für die Exegese im katholischen Deutschland anbrechen werden. Syllabus und Enzyklika Pius' X. haben die Taktik des Feindes scharf gekennzeichnet. Die staunende Furcht vor der rationalistischen Kritik wandelt sich in mutvollen Unwillen, der dem Zurückweichen ein Ende macht und vorwärts drängt zur Offensive. Exegeten weisen uns hin auf die glorreichen Errungenschaften unser katholischen Vorfahren.

---

[1] Vgl. Pesch, Theologische Zeitfragen. IV (Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen) 42 55 ff.

Julius Beßmer S. J.

Alessandro Manzonis religiöse Lyrik.

Italien hat keine Glaubenstrennung gehabt. Während Luther und die übrigen Reformatoren den größeren Teil des germanischen Nordens von dem Glauben der römischen Kirche und von der gemeinsamen Geistesentwicklung des Mittelalters gewaltsam losrissen, blühte die Renaissance in Italien fröhlich weiter und erreichte in Michelangelo und Raffael, Ariosto und Tasso ihren glänzendsten Höhepunkt. Auch als Literatur und Kunst, nach einem allgemeinen Gesetz menschlicher Beschränktheit und Schwäche, unter politischen und sozialen Wirren mannigfacher Art, von dieser glanzvollen Höhe wieder herabsanken, die spanische und englische Bühne alle dramatischen Leistungen der Italiener weit überflügelte, der französische Klassizismus unter dem Sonnenkönig in ganz Europa eine Art literarischer Hegemonie erlangte, blieb Italien noch das Heimatland der Kunst und Poesie, zu welchem Dichter und Künstler aus allen Ländern des Nordens wallfahrteten, um sich dort das Verständnis der Antike und der Renaissance zu holen, an den Formschönheiten italischer Kunstgebilde ihren eigenen Genius zu entflammen. In Italien ist Winckelmann (1755—1768) der Begründer der neueren Kunstwissenschaft geworden; 1774 und 1775 ist ihm Lessing dahin gefolgt, 1786—1787 hat Goethe seiner „Iphigenie" und seinem „Tasso" in Italien die endgültige poetische Fassung gegeben, in den zwei folgenden Jahren ist auch Herder nach Italien gepilgert. Erst die große Revolution und die napoleonischen Kriege haben das friedliche Geistesleben, das in fruchtbarer Kontinuität am Sitze des Papsttumes weiterblühte, gewaltsam unterbrochen, die Kunstschätze des Vatikans räuberisch nach Paris verschleppt, die Pilgerfahrten der nordischen Künstler zeitweilig gehemmt und Italien selbst zwar nicht in die Herrschaftssphäre des Protestantismus hineingerissen, aber es mit jenem Unglauben und Neuheidentum angesteckt, aus welchem die französische Revolution hervorgegangen war. Die einstige segensvolle Einheit des Glaubens und des höheren Geisteslebens war durch den Einfluß Voltaires, Rousseaus und der Enzyklopädisten fortan zerstört. Dem Rom der Päpste, in welchem sich die schönsten Erinnerungen der Vergangenheit und die frohesten Hoffnungen der Zukunft vereinigten, stand fürder die italienische Revolution gegenüber, erst in sansculottischen Republiken, dann in einem italisch-napoleonischen Königreich verkörpert, später auf dunkle Geheimbunde zurückgedrängt, endlich nach neuen Umwälzungen bei dem heutigen einen Italien angelangt, in welchem nunmehr die Revolution das von ihr proklamierte Königtum stürzen und durch eine Republick ersetzen möchte. An dem entscheidenden Wendepunkt, wo die Revolution ihr Umsturzwerk begann, wurde Manzoni, der größte Dichter Italiens im 19. Jahrhundert,

geboren. Sein Name hat mehrere Jahrzehnte noch mit denjenigen Goethes, Byrons und Walter Scotts die gesamte literarische Welt beherrscht; in Italien hat sich sein Ansehen noch durch das ganze Jahrhundert behauptet.

I.

Als Alessandro Manzoni am 7. März 1785 zu Mailand geboren wurde, hätte man kaum ahnen können, daß er berufen sein sollte, sich dereinst der damals immer üppiger emporwuchernden Literatur des Abfalls und des Unglaubens als ein Vertreter der katholischen Ideale entgegenzustellen. Seine Familie gehörte allerdings dem mailändischen Landadel an, war aus Val Sassina erst nach Lecco gezogen und hatte sich dann in Mailand eingebürgert. Sie führte den Grafentitel, mit dem aber in den Tagen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nicht viel Ehre einzulegen war, und den deshalb weder Pietro Manzoni noch später sein Sohn Alessandro geltend zu machen suchte, als unter österreichischer Herrschaft wieder Adelsregister angelegt wurden. Pietro scheint ein schlichter, religiöser Mann gewesen zu sein; nicht ganz richtig scheint es dagegen mit der Religiosität seiner Mutter gestanden zu haben. Donna Giulia war die Tochter des vielgefeierten Rechtslehrers Cesare Beccaria, dessen Traktat über das Strafrecht (Dei delitti e delle pene) die bisherigen Theorien über den Haufen warf und die Pariser Enzyklopädisten (1764) in Entzücken versetzte. Morellet übersetzte das Werk, Voltaire und Diderot kommentierten es. Beccaria wurde nach Paris und sogar nach St Petersburg berufen. Er blieb indes nur kurze Zeit in Paris und kehrte dann nach Mailand zurück, wo für ihn ein eigener, neuer Lehrstuhl der „Nationalökonomie" errichtet wurde, den er bis zu seinem Tode (1794) innebehielt. Die Ehe seiner Tochter mit dem um 26 Jahre älteren Pietro Manzoni war eine sehr unglückliche. Nach kaum zehnjährigem Zusammensein trennten sie sich. Donna Giulia schloß sich einem reichen Rentner Carlo Imbonati an, ging mit ihm auf Reisen und ließ sich mit ihm in Paris nieder, wo er 1805 starb und ihr sein beträchtliches Vermögen vermachte, darunter eine stattliche Besitzung in Brusuglio, unfern Mailand, die später Alessandro Manzonis Landaufenthalt geworden ist.

Der arme Kleine wurde schon gleich bei seiner Geburt einer Bauersfrau in Pflege gegeben. Mit sechs Jahren kam er dann in das Pensionat der Somasker Patres in Merate, und als die Revolution sie von da vertrieb, nahm ihn der Pater Francesco Soave, sein guter, treuer Lehrer, mit an das Kollegium zu Lugano hinüber. Seine weitere Erziehung erhielt er an dem von Barnabiten geleiteten Collegio de' Nobili in Mailand. Die strenge und förmliche Pensionatszucht vermochte jedoch die fehlende Familienerziehung nicht zu ersetzen. Kaum dem Joch entronnen, verbummelte Alessandro seine Zeit erst in Mailand, dann in Pavia in literarischen Dilettanterien, Liebeleien und geschäftigem Müßiggang ohne ein regelrechtes Fachstudium. Den Gefahren des Hazardspiels ward er durch Vicenzo Monti entrissen, der ihn zufällig in die Spiellokale an der Scala, dem berühmten Opernhause Mailands, laufen sah.

Monti war damals der angesehenste Dichter Italiens. Alessandro sah mit unbegrenzter Verehrung zu ihm auf. Aus dem einstigen Hofpoeten des Papstes Pius VI., dem Sänger der Basvilliana, dem strengen Tadler der Revolution, war aber längst ein begeisterter Herold der Republik geworden. Voll von Montis poetischen Deklamationen und allegorisch-mythologischen Bildern dichtete ihm Manzoni schon mit 15 Jahren ein Gedicht von vier Gesängen nach, das in überschwenglichen Terzinen den „Triumph der Freiheit" (Trionfo della Libertà) feierte. Im Jahr 1802 widmete er auch dem neapolitanischen Schriftsteller Lomonaco ein Sonett über Dante; 1803 dedizierte er Monti ein kleines mythologisches Idyll „Adda", das der ältere Dichter mit hohen Lobsprüchen erwiderte, 1803 und 1804 schrieb er vier „Sermoni", oder wie er sie nennt, „Sermonacci", eine Art poetischer Plauderei, von welchen der letzte an seinen Jugendfreund Pagani gerichtet ist. Alle diese Gedichte sind noch in dem klassizistischen Geschmack gehalten, dessen Hauptvertreter damals Monti war, dem aber auch Ugo Foscolo huldigte. Denselben Geschmack weisen auch die reimlosen Verse auf, welche er 1805 „Auf den Tod des Carlo Imbonati", des Freundes seiner Mutter, dichtete, und in welchen er die priesterlichen Lehrer seiner Jugend mit hochmütiger Renommisterei beschimpft, um den verstorbenen Lebemann zu Paris als einen Lehrmeister stoischer Tugend zu verherrlichen. Er hat den Somasker Patres dafür später allerdings demütige Abbitte geleistet. Aber einstweilen war er sehr aufgeklärt, ein Bewunderer jener „römischen Jugend", die keiner Beichte und keines Beichtvaters mehr bedurfte.

Donna Giulia brachte Imbonatis Leiche selbst, seinem Wunsche gemäß, in die Heimat, um ihn da zu bestatten, kehrte aber alsbald wieder nach Paris zurück und nahm dahin jetzt auch ihren Sohn mit. So wurde Alessandro, kaum 20 Jahre alt, in den Kreis der sog. Ideologen zu Auteuil eingeführt, d. h. jener „Philosophen" und „Enzyklopädisten", welche weder die blutigen Tage der Schreckensherrschaft noch die gewaltsame Wiedereinführung des Christentums durch Napoleon von ihrem Unglauben zu bekehren vermocht hatten, und welche den apologetischen Bemühungen Chateaubriands den schroffsten Widerstand im Sinne Voltaires entgegensetzten. Intime Freundinnen seiner Mutter waren die Gattin des Philosophen Cabanis und Charlotte, die Witwe des sophistischen Philosophen Condorcet. In den Salons dieser Damen verkehrten Garat, der einst als Justizminister Ludwigs XVI. das Todesurteil verlas, Grégoire, der einstige konstitutionelle Bischof von Blois, der Philosoph Destutt de Tracy und der Atheist Volney, dessen antireligiöser Fanatismus Napoleons lebhaftesten Unwillen hervorrief. Von diesen Männern umschmeichelt und gehätschelt, die es an gegenseitiger Versicherung der Unsterblichkeit nicht fehlen ließen, verlor der Enkel Beccarias bald die schon untergrabene Festigkeit seines Glaubens, überließ sich einer leichtsinnigen Zweifelsucht und verzichtete auf die äußere Übung der Religion, in welcher er bis dahin erzogen worden war.

Mit Schmerz und Schrecken hat Manzoni später auf diese Zeit zurückgeblickt. „Wissen Sie", sagte er ein Jahr vor seinem Tode zu einem Gastfreund, „wenn es einen Namen gibt, der keine Autorität hat, so ist es der meine. Sie

wissen vielleicht nicht, daß ich ein Ungläubiger war und ein Verbreiter des Unglaubens; und daß ich, was das Schlimmste ist, ein Leben führte, das meiner Lehre entsprach. Und wenn mich die Vorsehung am Leben erhielt, so geschah es gewiß, damit ich mich erinnern sollte, daß ich einst ein Tier und ein Bösewicht war, una bestia e un cattivo." So wenig ihn der Unglaube geistig befriedigte, so wenig regte er ihn auch zu geistigem Schaffen an. Ein kleines mythologisches Gedicht „Urania", das er 1807 begann, rückte nicht voran und blieb nach zwei Jahren noch ein Poemetto. Auch dann befriedigte es ihn ganz und gar nicht. Er gestand das offen seinem Freunde Fauriel, dem einzigen Mitglied des Pariser Freundeskreises, der allenfalls seiner Poesie eine andere Richtung hätte geben können. Denn dieser sprachkundige Gelehrte, der nur kurze Zeit Offizier der Revolutionsarmee gewesen, besaß ein großes Interesse für Literatur, Sinn und Verständnis für Poesie und einen weiten Blick, der beherzt über die künstlichen Zäune des französischen Klassizismus hinausschweifte. Er vertiefte sich später in die Geschichte Südfrankreichs und die provenzalische Literatur und ist einer der bahnbrechenden Pioniere der romanistischen Studien geworden.

Eine entscheidende Wendung erhielt indes Manzonis Geistesleben und zugleich seine Poesie erst durch die Heirat, die er am 6. Februar 1808, nur 23 Jahre alt, in Mailand mit Henriette Blondel einging, einem noch sechs Jahre jüngeren Mädchen, der Tochter eines reformierten Bankiers in Genf. Um das kirchliche Ehehindernis kümmerte sich der poetische Bräutigam nicht. Zur Trauung wurde der Züricher Johann Kaspar Orelli herbeigerufen, später als Herausgeber des Cicero, Plato, Tacitus und Horaz sowie gelehrter Werke in der philologischen Welt berühmt, damals erst 20 Jahre zählend und Prediger der reformierten Gemeinde in Bergamo. Das junge Ehepaar siedelte mit Donna Giulia alsbald wieder nach Paris über, vermutlich, um dem Aufsehen und dem Widerspruch zu entrinnen, den die ungewohnte Heirat in Mailand fand. Denn daß ein Adeliger eine Bürgerliche und gar erst eine Protestantin zur Frau nahm, war man zu jener Zeit noch nicht gewohnt. Gerade das aber hatte den Bräutigam schon bei der ersten Bekanntschaft angezogen, wie er in einem Briefe an Fauriel gesteht.

„Ich habe Ihnen eine vertrauliche Mitteilung zu machen. Ich habe hier in Mailand das junge Mädchen gesehen, von dem ich Ihnen gesprochen habe, und fand sie sehr lieblich. Meine Mutter, die sogar länger mit ihr sprach als ich, sah ihr an, daß sie ein treffliches Herz besitze, fand, daß sie häuslich wäre, alles aufopfernd, um ihren Eltern Freude zu machen, und voll der stärksten Familienliebe (unter uns gesagt, ist sie vielleicht die einzige hier, die sich hierauf versteht). Und wenigstens in diesem Lande ist es ein ausgemachter Vorteil, sie ist nicht adelig, ja wohl, Sie kennen ja Parinis Gedicht auswendig. Dazu ist sie Protestantin, kurz gesagt, ein Schatz."

Die Neuvermählte faßte indes für das religiöse Bekenntnis ihres Gemahls mehr Interesse, als dieser selbst dafür hegte; nach dem Beispiel einer ihr bekannten Familie nahm auch sie katholischen Religionsunterricht und erklärte ihren Ent-

schluß, zur alten Mutterkirche zurückzukehren, worauf der Abbé Costaz, der Pfarrer an der Madeleine, ihre Ehe am 15. Februar 1810 nach katholischem Ritus einsegnete. Am 22. Mai 1810 fand dann feierlich ihre Aufnahme in die Kirche statt, bei welcher ihr Gatte selbst als Zeuge fungierte. Ihre Konversion vom Protestantismus zum Katholizismus führte auch ohne großes Widerstreben oder innere Kämpfe seine Bekehrung vom ungläubigen Skeptizismus zum frommen Glauben seiner Kindheit herbei. Es wird erzählt, bei einem Besuch in der Kirche des hl. Rochus habe er zu Gott gebetet: „Wenn du existierst, so gib mir ein Zeichen!" und sei gläubig aus der Kirche herausgekommen. Verbürgt ist diese Anekdote jedoch nicht, während aus sichern Aufzeichnungen über den Tod seines Jugendfreundes Arese hervorgeht, daß er zwar bedauerte, daß ein Priester dem Lager des Kranken nahte, aber sich schließlich mit der Hoffnung auf ein Wiedersehen im Jenseits tröstete. Aus den Schriften, die er in der nächsten Zeit verfaßte, ist ersichtlich, daß er, der früher die Jurisprudenz sehr vernachlässigt und überhaupt keine Fachstudien ernstlich betrieben hatte, sich nunmehr mit viel Ernst und Eifer auf das Studium der katholischen Lehre verlegte, Bibel und religiöse Handbücher, Kirchenväter und berühmte Kanzelredner, kirchliche Hymnendichter und kirchengeschichtliche Werke las und nicht nur durch innigen Glauben, sondern auch durch einen reichen Schatz des Wissens die seichte Aufklärung überwand, in welcher er aufgewachsen war.

Noch im Jahre 1810 kehrte Manzoni mit seiner Frau, seiner Mutter und seinem ersten Töchterchen Julie, das Fauriel aus der Taufe hob, nach Italien zurück und ließ sich in seiner Vaterstadt Mailand nieder. Die schöne Jahreszeit verbrachte er bis spät in den Herbst hinein auf dem Landgut Brusuglio, vier Miglien von der Stadt, wo er sich eine neue Villa baute, ein eigentliches Poetenheim, mit reicher Bibliothek und mit den schönsten Gärten und Parkanlagen. Da beschäftigte er sich selbst mit Wein- und Seidenbau, spielte mit seinen Kindern, las alte und neue Autoren, dichtete und studierte mit Vorliebe Geschichte. Zu Mailand nahm er den nur fünf Jahre jüngeren Dichter Tommaso Grossi in sein Haus auf und gab ihm zwei Zimmer, bis derselbe sich selbständig einrichten und heiraten konnte. Die durch schlechte Führung eines Verwalters überschuldeten Besitzungen seines Vaters in dem malerisch gelegenen Lecco mußte er 1819 verkaufen, blieb aber vermögend genug, um ohne Amtsgehalt und anderweitige Einkünfte ein vornehmes und behagliches Leben führen zu können, im heitern Verkehr mit einer Auswahl der angesehensten Mailänder Gesellschaft und manchem Fremden und Bekannten von Paris her, welche eine italienische Reise nach Mailand führte. So lebte er, ohne sich in die Tagespolitik zu mischen, ganz seiner Familie, die nach und nach mit sieben Kindern gesegnet wurde, seinen Studien und der Literatur.

Goethe hatte sich um jene Zeit ziemlich von den Romantikern losgesagt; er schrieb an seinen „Wahlverwandtschaften" und an der „Farbenlehre"; Friedrich v. Schlegel hielt (1810) seine berühmten Vorlesungen über Geschichte und (1812) über Literatur in Wien. Walter Scott ließ in seinen romantischen Epopöen „Lay of the last Minstrel", „Marmion", „The Lady of the Lake" das schottische Mittelalter wieder aufleben. Byron machte sich mit den ersten zwei

Gesängen seines „Childe Harold" berühmt. Chateaubriand ließ auf seine Epopöe in Prosa „Die Märtyrer" seine Reiseschilderungen aus Palästina, Italien und Amerika folgen. Die Frau v. Staël erweckte (1816) mit ihrem Buch „De l'Allemagne" den Grimm Napoleons und verpflanzte deutsche Romantik und Philosophie zum erstenmal in Voltaires Heimat. In Italien war Vicenzo Monti aus einem Revolutionsdichter und Übersetzer der „Pucelle" ein mit 5000 Lire besoldeter poeta del governo italiano und mit 4500 Lire besoldeter kaiserlich napoleonischer Hofhistoriograph geworden; der leidenschaftlich republikanische Ugo Foscolo aber sagte sich zürnend von ihm los und mußte 1811 aus Mailand flüchten, weil man in seinem „Ajace" eine Satire gegen Napoleon erblickte. Beide, Monti wie Ugo Foscolo, aber huldigten noch vollständig dem klassizistischen Geschmack, der keine Kantate, keine Hymne und kein Sonett genießen konnte, das nicht mit Arabesken aus der antiken Mythologie verziert war.

Manzoni ließ sich von keiner dieser Literaturgrößen stark beeinflussen, noch weniger ins Schlepptau nehmen. Mit der ausländischen Romantik kam er nur durch Fauriel in nähere Berührung, der ihm den Dänen Jens Baggesen zuführte, einen jener fahrenden Poeten, durch welche die romantische Bewegung auch in den skandinavischen Norden drang. Er hatte auf seinen Reisen eine Schweizerin geheiratet, eine Enkelin Albrechts v. Haller, und lebte, da ihr Kopenhagen nicht zusagte, mit ihr meist in der Schweiz, auf Reisen oder in Paris. Er dichtete deutsch. Fauriel hatte sein „Parthenais oder die Alpenreise", ein idyllisches Epos in neun Gesängen, ins Französische übersetzt. Baggesen suchte durch ein schmeichelhaftes Gedicht Manzoni für eine italienische Übersetzung zu gewinnen. Dieser erwiderte seine Komplimente wohl mit hundert reimlosen Versen, ließ sich aber auf den angedeuteten Wunsch nicht ein. Die ernste Beschäftigung mit religiösen Studien drängte ihn auf eine ganz andere selbständige Bahn. Die klassische Mythologie und die antiken Formen und Überlieferungen, welche seit Dante und Petrarca sich mit der christlichen Poesie Italiens gewissermaßen organisch verschmolzen hatten und die gesamte Literatur beherrschten, sagten ihm nicht mehr zu, und weder Monti noch Foscolo vermochten ihn deshalb mehr zu fesseln. Noch weniger aber konnten ihn die protestantischen Romantiker befriedigen, denen die christlich-religiösen Formen des Mittelalters nur als Ausstattungsmaterial für die Poesie galten. Er nahm die Religion viel ernster als selbst Chateaubriand. Er wollte das Christentum nicht bloß als die schönste und liebenswürdigste aller Religionen darstellen, er hatte sich eben selbst ganz in seinen tiefen Gehalt versenkt und wollte aus seinem innersten Leben heraus selbständig dichten. „Die Poesie", schrieb er im April 1812 an Fauriel, „muß aus dem Grunde des Herzens hervorkommen; man muß die eigenen Empfindungen wirklich fühlen und mit Aufrichtigkeit auszudrücken wissen."

II.

Am lebendigsten und umfassendsten hat sich die religiöse Poesie des Christentums in dem christlichen Festjahr verkörpert. In dem Kreis der kirchlichen Feste werden die Geheimnisse des Glaubens, das Vorleben, Leben und Nachleben Christi nicht

nur alljährlich festlich begangen, besungen und gefeiert, sondern auch lebendig erneuert. Die Psalmen und Prophetien des Alten Bundes bilden das großartige Vorspiel dazu. Die griechische, syrische und lateinische Hymnik der Kirche schildert und feiert die noch wunderbarere Erfüllung, die erst im Alleluja der Ewigkeit ihre Vollendung finden wird. In alle Literaturen der Neuzeit ist dieses tausendstimmige Loblied der Kirche übergegangen. In Italien haben es die mittelalterlichen Lautensänger des Franziskanerordens durch Berg und Tal, über Land und Meer getragen. In Dantes Commedia und Petrarcas Marienhymnus hat es seinen Widerhall gefunden. Von Jahrhundert zu Jahrhundert ist es weitergeklungen. Manzoni plante also nichts Neues, wenn er dieses christliche Loblied wieder aufnehmen wollte. Aber neu war es doch, daß erst ein Jahrzehnt, nachdem das abgeschaffte Christentum in Frankreich wieder eingeführt war, aus einem Kreise unbekehrter Voltairianer und Enzyklopädisten heraus ein junger Dichter trat, um jenes durch Hohn und Lästerung so schauerlich unterbrochene Loblied wieder aufzunehmen. Das ist die Bedeutung von Manzonis berühmten „Hymnen". „Ich habe gesucht", so schrieb er an Fauriel bei Übersendung des ersten Druckes, „auf die Religion jene großen, edeln und menschlichen Gefühle zurückzuführen, die natürlich aus ihr hervorgehen; ich weiß nicht, ob es mir gelungen ist; übrigens ist es nur ein Anfang, und ich möchte, wenn ich kann, noch etwa ein Dutzend solcher Stücke machen, welche die Hauptfesttage des Jahres feiern.

Er hatte es also wirklich auf ein „Geistliches Jahr" abgesehen, wie es später in ganz anderer Tonart Deutschlands größte Dichterin geschaffen hat. Sein Plan zu einem solchen ist noch erhalten. Es sollte allerdings nur die zwölf Hauptfeste des Kirchenjahres umfassen: 1. Weihnachten, 2. Epiphanie, 3. Passion (Karfreitag), 4. Auferstehung (Ostern), 5. Himmelfahrt, 6. Pfingsten, 7. Fronleichnamsfest, 8. Petri Stuhlfeier, 9. Mariä Himmelfahrt, 10. Namen Mariä, 11. Allerheiligen, 12. Allerseelen. Von diesen zwölf geplanten Gedichten sind aber nur fünf zu stande gekommen:

1. Auferstehung (April bis 23. Juni 1812);
2. Namen Mariä (6. November 1812 bis April 1813);
3. Weihnachten (Juli bis 29. November 1813);
4. Passion (3. März 1814 bis Oktober 1815);
5. Pfingsten (21. Juni 1817 bis Oktober 1822).

Wenn unsere modernen Dichter und Schriftsteller so bedächtig arbeiteten, würden wohl Hunderte von Dampfpressen monatelang stillstehen müssen. Es war indes Manzoni nicht um literarischen Erfolg und Erwerb zu tun. Er wollte die schon vorhandene Liedermenge nicht mit neuen sangbaren Weisen vermehren, sondern den von der modernen Welt zurückgewiesenen Geheimnissen des Glaubens ein künstlerisch vollendetes Denkmal errichten, das gleich Horazens großen Oden oder Pindars Siegesgesängen den höchsten Schwung mit der ausgesuchtesten Formschönheit verbände, ein Glaubensbekenntnis, das der Unglaube schon aus ästhetischen Gründen nicht ohne weiteres zurückweisen könnte.

Aus der Fülle innigster Überzeugung und mächtiger Begeisterung schöpfend hat Manzoni das schöne Ziel in glänzender Weise erreicht. Seine fünf Hymnen zählen wie das Liederbuch Petrarcas zum erlesensten Bestande italienischer Lyrik Mit den älteren Hymnen der kirchlichen Liturgie darf man sie allerdings nicht vergleichen. In diesen erscheint der dogmatisch-poetische Stoff der einzelnen Festkreise nach den verschiedenen Teilen der gottesdienstlichen Feier geteilt. Manzonis „Hymnen" fassen dagegen je einen ganzen Festkreis zusammen: die „Auferstehung" den Osterkreis, „Namen Mariä" die Marienfeste überhaupt, „Weihnachten" den Weihnachtskreis, „Passion" die Leidensmysterien, „Pfingsten" die Andacht zum Heiligen Geist und die Gründung der Kirche. Jedes dieser langen Gedichte bildet gleichsam ein versifiziertes Kapitelchen zu Chateaubriands „Génie du christianisme", indem er ein ganzes Gebiet christlicher Wahrheit nach seiner wunderbaren poetischen Schönheit zum Ausdruck bringt. Doch dieser lebendige Ausdruck ist keine bloße begeisterte Rhetorik, er ist wirkliche Poesie, hervorgegangen aus der innigsten Betrachtung und liebevollsten Begeisterung, in den kunstvollsten neuen Strophengebilden, deren Rhythmus das Ohr entzückt, deren Gleichnisse und Bilder das Auge fesseln, deren architektonische Gruppierung ein Meisterwerk der Kunst ist. Als Probe möge das letzte derselben, „Pfingsten", gelten. Die Übersetzung kann freilich kaum etwas mehr als den Gedankengang wiedergeben, am wenigsten die Musik der Sprache und des Reimes. Da aber der eigentliche Gehalt die Hauptsache bleibt, so wird es auch nach Paul Heyses trefflicher Übersetzung keine Vermessenheit sein, eine selbständige zu versuchen, die vielleicht dieses oder jenes noch genauer wiedergibt.

Pfingsten.

Mutter der Heiligen! Abbild du
Der Stadt des höchsten Gutes:
Ewige Erhalterin
Des unverweslichen Blutes:
Die du seit vielen Jahrhunderten
Betest und kämpfest und leidest,
Die deine Zelte du breitest
Von einem zum andern Meer.

Du, des lebendigen Gottes Haus,
Lager derer, die hoffen,
In welch verborgenem Winkel ging
Des Daseins Tor dir offen?
Als dein König von Frevlerhand
Ward auf dem Berge getötet,
Hat mit Blut gerötet
Seinen erhabnen Altar?

Als er aus Finsternis und Nacht
Siegreich sich wollte erheben,
Als der Hauch der Gottesmacht
Sandte das zweite Leben;
Und als er, mit dem Lösepreis
In seiner Hand, zum Lohne
Vom Staub empor zum Throne
Des Vaters sich erhob;

Seiner Geheimnisse Kennerin du,
Genossin seiner Leiden,
Wo warst unsterbliche Tochter du
Seiner Siegesfreuden?
Wachend in Angst und Schrecken nur,
Nur sicher in stillem Trauern,
Bliebst in verschloss'nen Mauern
Du bis zum heil'gen Tag.

Da der welterneuernde Geist
Nieder zu dir sich senkte,
Die ew'ge Fackel in deiner Hand
Mit Himmelsglut beschenkte;
Da er hoch auf dem Berge dich
Stellte, den Völkern ein Zeichen,
Der Wahrheit Quell zu reichen,
Dir erschloß den Mund.

Wie das Licht in reißendem Lauf
Strömt von Dingen zu Dingen,
Läßt, wo es immer rastet aus,
Der Farben Fülle springen,
Klingt in Tönen mannigfach
Des einen Geistes Rede,
Der Nationen jede
Hört ihrer Sprache Laut.

Der Götzenwelt Verehrer ihr,
Verstreut auf dem Erdenrunde,
Wendet gen Sion euern Blick
Und höret die heilige Kunde:
Müde und satt der alten Schmach
Zu Gott die Erde sich wende;
Ihr, denen ward die Spende
Einer beglückteren Zeit,

Ihr Mütter, denen die Stunde naht
Und plötzlich bang sich kündet,
Da sich dem schmerzensvollen Schoß
Des Lebens Frucht entwindet:
Füllt nicht mit Liedern und Gebet
Der Lügengöttin Ohren:
Dem Heil'gen ist erkoren,
Was in euch lebt und webt.

Die Sklavin, die ihr Kind liebkost,
Was klagt sie über Leiden?
Hat sie der Freien irgend noch
Ein Mutterglück zu neiden?
Will nicht der Herr in seinem Reich
Die Ärmsten fürstlich krönen?
Hat allen Evassöhnen
Er Rettung nicht gebracht?

Es künden neue Freiheit an
Die Himmel und neue Siege,
Und neuer Völker Heldenruhm,
Bezwungen in schön'rem Kriege,
Und neuen Frieden, angreifbar nicht
Der List noch feindlichem Trachten:
Mag ihn die Welt verachten,
Ihn rauben kann sie nicht.

O Geist! Wir heben die Hände zu dir
An deinen Festaltären,
Einsam in schreckensvollem Wald,
Irrend auf öden Meeren,
Von der Anden Schnee zum Libanon,
Von Erina zu den Ladronen,
Verstreut in allen Zonen,
Doch alle eins in dir.

Wir flehn dich an, der Versöhnung Geist!
Steig huldvoll noch einmal nieder
Zu jenen, die dich kennen noch nicht,
Zu deinen Verehrern wieder.
Komm, schaffe, belebe die Herzen neu,
Die der Zweifel tödlich getroffen.
Die Besiegten mögen hoffen
Den Sieger als göttlichen Lohn.

Steig nieder, Liebe, lindre sanft
Des Zornes stolzes Treiben;
Gib uns Gedanken, die einst im Tod
Uns treu und standhaft bleiben.
Deiner Gaben wohltätige Huld
Nähre mit liebender Güte,
Wie die Sonne die Blüte
Lockt aus dem trägen Keim,

Der langsam auf dem niedern Grün
Muß ohne Pflege sterben,
Wird nie des Saumes Farbenpracht
Als Blütenkelch erwerben,
Wenn nicht im Äther ihn umspinnt
Das Licht, des Lebens Quelle,
Mit sanfter, milder Welle
Und unerschöpfter Huld.

Wir flehn dich an! Gib Kraft und Mut
Dem Leidenden und Kranken,
Stärk ihn, o süßer Gotteshauch,
Mit tröstenden Gedanken.
Doch wie ein Sturm komm in das Herz
Dem Übermut gezogen,
Brich seine stolzen Wogen
Und mach ihn fromm und mild.

Durch dich erhebe der Arme den Blick
Zum Himmel, seinem Reiche;
Er wandle in Jubel den Klageton,
Bedenkend, wem er gleiche.
Wem Reichtum aber in Fülle ward,
Der soll als Spender sich zeigen,
Mit jenem edeln Schweigen,
Das dreifach die Gabe erhöht.

Hauch in der Kindlein Angesicht
Das wunderbare Lächeln,
Gieß auf der Mädchen Wangen hin
Des keuschen Purpurs Fächeln.
Schenk den Jungfraun fern der Welt
Der Freuden ungezählte,
Und heil'ge die Vermählte
In reinem Liebesbund.

Mildre des Jünglings Selbstvertrau'n
Und Trutz im Kampfgewühle,
Führ klugen Rat und Manneskraft
Zum unverfehlten Ziele.
Des Greisen Haupt mit Heiterkeit
Und würd'gem Streben schmücke,
Leucht in dem letzten Blicke
Noch auf als Hoffnungsstrahl.

An gedrungener, monumentaler Kraft steht das Gedicht weit hinter dem Veni Creator Spiritus zurück, an süßer Lieblichkeit hinter dem Veni Sancte Spiritus. Es umfaßt zu viel, um auf einmal genossen zu werden. Doch die Gedankenfülle beider Hymnen findet sich darin wieder. In majestätischer Weise tritt gleich anfangs der Gedanke hervor, daß Pfingsten der Geburtstag der Kirche, der neuen und herrlichsten Schöpfung ist, der die Geheimnisse des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt nur als Vorbereitung dienten, die das Antlitz der Erde und die Schicksale der Menschheit wunderbar erneuert.

Scherr hat in seinem „Bildersaal" nur die letzten sieben Strophen unter dem Titel „An die ewige Liebe" in Notters Verdeutschung mitgeteilt, als ob es sich nur um die Huldigung eines Unitariers oder Antitrinitariers an den Weltgeist oder den großen „Pan" handelte. Diese Schlußstrophen, welche das Wirken des Heiligen Geistes allerdings mit einem gewissen Anhauch moderner Humanität und Empfindsamkeit zeichnen, setzen aber wesentlich die übrigen voraus, in welchen die echt katholische Lehre von der Mitteilung des Heiligen Geistes ihren schönsten poetischen Ausdruck gefunden hat.

Die vier ersten Hymnen gab Manzoni 1815 zu Mailand in einem Quartheft heraus, das vorläufig noch nicht großen Anklang fand. Ein Klassizist spöttelte darüber:

Novello Jacopon tra noi sorgea —
Maggior d' Omero, arcimaggior d' Orfeo —
Divino in sommo e niun se n' accorgea. —

Ein neuer Jacopon ist uns erstanden —
Größer als Homer, viel größer als Orpheus —
Kurz göttlich, aber keiner hat davon gemerkt.

Dem war aber doch nicht ganz so. Die vier Gedichte fanden ihren Weg nach Weimar, und Goethe ließ sich also darüber vernehmen:

„Mit den heiligen Hymnen des Alexander Manzoni ist es schon ein etwas anderer Fall. Wenn sich über mannigfaltige Vorkommenheiten der Zeit die Menschen entzweien, so vereinigt Religion und Poesie auf ihrem ernsten, tieferen Grunde die sämtliche Welt. Vorbenannte Gedichte waren uns überraschend, obwohl nicht fremdartig.

„Wir gestehen Herrn Manzoni wahres poetisches Talent mit Vergnügen zu, Stoff und Bezüge sind uns bekannt; aber wie er sie wieder aufnimmt und behandelt, erscheint uns neu und individuell.

„Es sind überhaupt nur vier Hymnen, welche nicht mehr als 33 Seiten einnehmen und folgendermaßen geordnet: Die Auferstehung, das Grundergebnis der christlichen Religion, das eigentliche Evangelium. Der Name Maria, durch welchen die ältere Kirche jede Überlieferung und Lehre höchst anmutig zu machen weiß. Die Geburt, als die Morgenröte aller Hoffnungen des Menschengeschlechts. Die Passion, als Nacht und Finsternis aller Erdenleiden, in welche die wohltätige Gottheit sich, einen Augenblick, zu unserem Heil versenken mochte.

„Diese vier Hymnen sind verschiedenen Ausdrucks und Tons, in verschiedenen Silbenmaßen abgefaßt, poetisch erfreulich und vergnüglich. Der naive Sinn beherrscht sie alle; aber eine gewisse Kühnheit des Geistes, der Gleichnisse, der Übergänge zeichnen sie vor andern aus und locken uns, immer näher mit ihnen bekannt zu werden. Der Verfasser erscheint uns als Christ ohne Schwärmerei, als römisch-katholisch ohne Bigotterie, als Eiferer ohne Härte. Doch ganz ohne Bekehrungstrieb darf der Dichter sich nicht zeigen; dieser wendet ihn aber auf eine anmutige Weise gegen die Kinder Israel, denen er freundlich vorwirft: Maria sei doch aus ihrem Stamme geboren, und sie wollten allein einer solchen Königin die Huldigung versagen, die eine ganze Welt ihr zu Füßen legt.

„Diese Gedichte geben das Zeugnis, daß ein Gegenstand, so oft er auch behandelt, eine Sprache, wenn sie auch jahrhundertelang durchgearbeitet worden, immer wieder frisch und neu erscheine, sobald ein frischer, jugendlicher Geist sie ergreifen, sich ihrer bedienen mag.

„Hierbei sei es uns erlaubt zu bemerken, daß ein katholisch geborener und erzogener Dichter ganz andern Gebrauch von den Überzeugungen seiner Kirche zu machen versteht als Poeten anderer Konfessionen, die eigentlich nur durch die Einbildungskraft sich in eine Sphäre hinüber zu versetzen bemüht sind, in der sie niemals einheimisch werden können." [1]

Goethes günstiges Urteil trug bald den Sieg über die kleinlichen Einreden der Gegner davon. Als 1822 „Pfingsten" erst einzeln, dann zusammen mit den andern vier Gedichten erschien, war die Sache gewonnen. Lamartine, der 1820 mit seinen Méditations hervortrat, sah zu Manzoni wie zu einem würdigen Meister auf, während in Byron der wilde Sang der Rebellion von neuem auflebte. Zu einer Fortsetzung seines Werkes kam jedoch Manzoni nicht. Von einem Hymnus auf „Allerheiligen" sind nur ein paar Strophen vorhanden, von einem begonnenen Hymnus auf „Fronleichnam" nichts; dagegen ein paar fromme Lieder „Auf die erste heilige Kommunion".

Der Tod Napoleons (am 5. Mai 1821) begeisterte inzwischen den Dichter zu einem Hymnus von ähnlichem kunstreichem Aufbau, der seine tiefreligiöse Anschauungsweise auch auf die zeitgenössische Geschichte übertrug und in den Schicksalen ihres merkwürdigsten Helden weniger seine großartige Erscheinung als das Walten der Vorsehung verherrlichte. Dieses Gedicht, von Goethe selbst und später

[1] Über Kunst und Altertum II, 2. Hft (1820), 101—117. (Der Aufsatz stammt aus dem Jahre 1818.)

von vielen andern ins Deutsche übersetzt, machte seinen Weg durch ganz Europa und erfüllte die ganze zivilisierte Welt mit Bewunderung. Der Dichter des Il cinque Maggio ward allgemein als einer der größten Lyriker anerkannt. Die schönste Übersetzung hat wohl Paul Heyse zu stande gebracht.

Der fünfte Mai.

Er war; so wie bewegungslos,
Nachdem der Mund erblaßte,
Die Hülle lag, uneingedenk,
Welch einen Geist sie faßte:
So steht die Welt, wie schlaggelähmt
Bei dieser Kunde still.
Stumm denkt sie an den Todeskampf
Des Einen, Schicksalsvollen,
Und fragt, wann wohl ein Menschenfuß
Auf ihre blut'gen Schollen
Solch eines Daseins Riesenspur
Von neuem drücken wird.

Ihn sah die Mus' im Strahlenglanz
Des Throns und hat geschwiegen.
Und sah ihn, ewig wechselvoll,
Fallen, erstehn, erliegen!
Im Wortgeräusche der Tausende
Blieb ihre Lippe kalt.
Jungfräulich rein vom Sklavenlob
Und nie von Schmähung trunken,
Erhebt sie jetzt sich tief bewegt,
Da solch ein Stern versunken.
Und singt zur Urn' ein Totenlied,
Das nie vielleicht verhallt.

Vom Alpengrat zum Wüstensand,
Vom Manzanar zum Rheine,
Unfehlbar traf sein Wetterschlag
Hart nach des Blitzes Scheine,
Von Scylla bis zum Tanais,
Von dem zu jenem Meere.
War echt sein Ruhm? — Die Enkelwelt
Entscheide dies! Wir neigen
Die Stirne dem Allmächtigen,
Dem es gefiel, zu zeigen
In ihm die hehre Schöpferkraft
Gewalt'ger als bisher.

Die bange Lust, die stürmische,
Zu glühn vor großen Planen,
Des Herzens Angst, das dienen soll,
Durchbebt von Herrschaftsahnen,
Und endlich hascht die Palme, die
Zu hoffen Wahnsinn war:
All das erfuhr er, strahlender
Aus jeder Not sich hebend,
Nach Flucht und Sieg und Kaisermacht
Sich ins Exil ergebend,
Zweimal im Staub dahingestreckt,
Zweimal auf dem Altar.

Auf trat er: zwei Jahrhunderte,
Die wilden Kampf sich drohten,
Auf ihn demütig blickten sie
Wie auf den Schicksalsboten.
Er heischte Ruh' und setzte sich
Als Schiedsmann zwischen sie.
Er ging — und hat den Lebensrest
Auf schmalem Strand beschlossen,
Ein Ziel dem tiefsten Mitgefühl,
Den schärfsten Neidgeschossen,
Dem Haß, dem unauslöschlichen,
Und treufster Sympathie.

Wie überm Haupt dem Scheiternden
Sich wälzt die Last der Wogen,
Die eben noch der Späherblick
Des Ärmsten überflogen,
Ersehnend, ach, verzweiflungsvoll
Entfernten Rettungsstrand:
So auf dem Geist ihm lastete
Die Flut von alten Bildern.
Dann hub er an, wie manchesmal,
Der Welt sich selbst zu schildern;
Doch auf die ew'gen Blätter sank
Ermattend stets die Hand.

O wie so oft, wenn tatenlos
Der Tag begann zu dunkeln,
Die Arme auf der Brust gekreuzt,
Gesenkt des Auges Funkeln,
Stand er, bis ihn Erinnerung
In ferne Zeiten trug.

Er denkt an sein bewegliches
Gezelt, gesprengte Schanzen,
Die Sturmflut eines Reiterheers,
Im Sonnenblitz der Lanzen.
Und an sein rasches Machtgebot
Und seines Winks Vollzug.

Ach, wohl erlag dem Übermaß
So ungeheurer Proben
Verzagt sein Geist; doch kräftiglich
Kam eine Hand von oben
Und trug den Müden mitleidsvoll
In leicht're Luft empor,
Und führt ihn auf die blühenden
Und hoffnungsvollen Pfade
Zum Land, wo jeder Wunsch verstummt
Vorm Überschwang der Gnade,
Wo tief in leere Finsternis
Der Weltruhm sich verlor.

O schöner, ewiger, seliger
Triumphgewohnter Glaube,
Frohlockend zeichn' auch dieses auf:
Daß nie zuvor im Staube
Sich vor der Schmach von Golgotha
Gebeugt ein stolz'rer Mut.
Heiß schweigen jedes Lästerwort,
Das diese Asche schändet,
Es hat der Gott, der stürzt und hebt,
Der Leid und Tröstung sendet,
Auf dem verlass'nen Sterbebett
Ihm an der Brust geruht.

Erst mit Lob überschüttet, ist das Gedicht später vielfach in recht kleinlicher Weise bekrittelt worden. Manzoni, immer ein sehr strenger Beurteiler seiner eigenen Verse, war damit selbst nur halb zufrieden. Als er am 18. Juli 1821 die Kunde von Napoleons Tod erhielt, war er davon so betroffen, daß er, gegen seine sonstige Gewohnheit langsamen Arbeitens, das Gedicht in einem Zug zu Papier brachte. Das war für ihn fast wie eine Improvisation. Die zündenden Bilder, die kraftvollen Ausdrücke, in welchen er, vom tiefsten Gefühl erfaßt, die Schicksale des gewaltigen Säkularmenschen hinzeichnete, kamen ihm bei kühlerer Stimmung mehr dunkel als tief vor. Die titanische Gestalt war ihm zu sehr über das Gewöhnliche hinausgewachsen, das Erhabene schien sich ihm ins Nebelhafte zu verlieren. Modernen Realisten ist es ähnlich gegangen. Sie fanden Manzoni in dieser Ode zu breit, zu tautologisch. Freidenkerischen Kritikern hat besonders der ergreifende religiöse Schluß mißfallen. Es begreift sich das. Aber eben diese echt christliche Betrachtungsweise verhinderte, daß die Bewunderung zum heidnischen Heroworship überwucherte, die geschichtliche Wahrheit verletzte, das Elegische hinwieder zum frostigen Pessimismus ward. Der riesenhafte Bändiger der Revolution, der Schiedsrichter zwischen den zwei Weltepochen erscheint nur als Werkzeug in der Hand eines Höheren, in dessen Ratschlüssen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sich küssen, der dem gestürzten Welteroberer erbarmend die Hand reicht und auch an ihm die Erlösung sich vollziehen läßt, die Ordnung der Natur wunderbar durch jene der Gnade verklärt.

Daß Manzonis religiöse Poesie nicht etwa als halbaufklärerisch oder liberalkatholisch, sondern als durchaus kirchlich aufzufassen ist, dafür bürgt eine Prosaschrift, welche gleichzeitig mit seinen „heiligen Hymnen" entstanden ist und den Titel führt „Bemerkungen über die katholische Moral". Sie ist gegen die Anklagen gerichtet, welche der Genfer Sismondo Sismondi im 127. Kapitel seines Werkes „Geschichte der italienischen Republiken" 1818 gegen die katholische Kirche gerichtet hatte. Auf Anregung seines Freundes, des Mailänder Kanonikus Luigi Tosi, trat Manzoni bereits 1819 mit dem ersten Teil einer Erwiderung

auf, dem später noch ein zweiter folgen sollte, aber nicht mehr zu stande kam. Schon der erste löste übrigens die Aufgabe in ungemein befriedigender Weise. Die kecke, herausfordernde Unverfrorenheit, mit welcher Sismondi, an Machiavelli sich anlehnend, behauptete, die katholische Kirche mit ihrer verderblichen Moral sei daran schuld, daß die italienischen Republiken von der Höhe der mittelalterlichen Renaissancekultur zu ihrem kulturellen Tiefstand und ihrer politischen Ohnmacht herabgesunken seien, setzt er keine Invektiven oder kecken Gegenbehauptungen, sondern die ruhigsten, klarsten Auseinandersetzungen entgegen, welche Sismondi gründlich widerlegen und heute noch von apologetischem Werte sind. Schon in dem Vorwort zeigt sich indes die innigste Wärme, die herzlichste Begeisterung für die heilige Sache, die er führt.

„Man läßt", so sagt er, „gegen die Apologeten der katholischen Religion eine sonderbare Ungerechtigkeit walten. Allem, was man gegen sie sagt, wird geneigtes Ohr geliehen, aber wenn sie auftreten, um zu antworten, dann heißt es, daß ihre Sache nicht interessant genug sei, daß die Welt an anderes zu denken habe, daß die Zeit der theologischen Diskussionen vorüber sei. Unsere Sache ist nicht interessant! Wie? Wir haben den Beweis des Gegenteils in der Gier, mit welcher allzeit die gegen sie erhobenen Anklagen aufgenommen worden sind. Sie ist nicht interessant! Und in allen Fragen, welche das für den Menschen Wichtigste und Wesentlichste betreffen, kehrt sie natürlich wieder, so daß sie leichter abzuweisen als zu vergessen ist. Sie ist nicht interessant! Und es gibt kein Jahrhundert, in welchem sie nicht Denkmäler einer tiefen Verehrung, einer wundersamen Liebe und eines glühenden und rastlosen Hasses besitzt. Sie ist nicht interessant! Und die Lücke, welche sie in der Welt zurückließe, wenn sie daraus fortgeschafft würde, ist so ungeheuer und schrecklich, daß die meisten derjenigen, welche sie für sich selbst nicht begehren, doch zugeben, daß man sie dem Volke lassen muß, d. h. neun Zehnteln des Menschengeschlechtes. Unsere Sache ist nicht interessant! Und es handelt sich darum zu entscheiden, ob eine von Millionen Menschen anerkannte, allen Menschen vorgelegte Moral aufgegeben oder besser bekannt und treuer befolgt werden soll.

„Viele glauben, diese Gleichgültigkeit sei die Frucht einer langen Untersuchung und einer fortgeschrittenen Zivilisation: es sei für die Religion der letzte und schrecklichste Feind gekommen, um in der Fülle der Zeiten ihre Niederlage zu vollenden und den von so vielen Kämpfen vorbereiteten Triumph zu genießen; und es verhält sich gerade umgekehrt, dieser Feind ist der erste, den sie auf ihrer wunderbaren Laufbahn traf.

„Bei ihrem ersten Erscheinen wurde sie von der Verachtung der Welt begrüßt; man fing damit an, sie jeder Prüfung für unwert zu erachten. Die Apostel offenbaren in der ruhigen Ekstase des Geistes jene Wahrheiten, welche den Betrachtungsstoff, den Trost und das Licht der erhabensten Intelligenzen ausmachen werden, sie legen die Grundsteine einer Zivilisation, welche europäisch, ja allgemein werden wird, und man nennt sie Betrunkene. St Paulus verkündet dem Areopag die Worte jener Weisheit, welche die ärmste christliche Frau hoch über alle Weisen des Heidentums erhoben haben; und die Weisen antworten, daß sie

ihn ein andermal hören wollen. Sie glaubten, sie hätten damals wichtigere Dinge zu betrachten als Gott und Mensch, Sünde und Erlösung. Wenn dieser alte Feind noch immer da ist, so ist es, weil der Kirche nicht verheißen wurde, daß sie alle ihre Feinde überwältigen, sondern daß sie von keinem derselben überwältigt werden würde.

„Von Dogmen, Riten, Sakramenten reden, um den Glauben zu bekämpfen, das nennt man Philosophie; davon reden, um ihn zu verteidigen, das nennt man: sich in Theologie mischen, den Aszeten, den Prediger spielen; da heißt es gleich, die Untersuchung nehme einen armseligen schulmeisterlichen Ton an. Und doch kann man die Religion nicht verteidigen, ohne die Fragepunkte zu erörtern, welche der Ankläger aufstellt, ohne die Wichtigkeit und Vernunftgewißheit dessen darzutun, was ihr Wesen bildet. Wenn man vom Christentum sprechen will, muß man sich denn doch entschließen, Dogmen, Riten, Sakramente nicht beiseite zu lassen. Was sage ich? Weshalb sollen wir uns schämen, uns zu denjenigen Dingen zu bekennen, auf welchen unsere Hoffnung ruht, worin sollten wir zur Zeit einer Jugend, die flieht, und einer Kraft, die uns verläßt, nicht für das Zeugnis ablegen, wonach wir im Augenblick der Trennung und des Schreckens rufen werden?"

Mit diesem ernsten, begeisterungsvollen Glaubensbekenntnis stellt sich Manzoni als Apologet an Chateaubriands Seite. Den Kreis der Verteidigung hat er freilich viel enger gezogen, aber sie trifft sehr tiefe, sehr wesentliche Punkte. Er arbeitet nicht so sehr mit Phantasie und Gefühl, sondern mit einem hellen, klaren Verstand. Er tritt nicht für die Schönheit der katholischen Kirche ein, sondern für ihre Wahrheit und sittliche Güte.

A. Baumgartner S. J.

Rezensionen.

1. **Die Briefe des heiligen Johannes.** Übersetzt und erklärt von Dr ***Johannes Ev. Belser,*** ord. Professor der Theologie an der Universität zu Tübingen. gr. 8° (X u. 166) Freiburg 1906, Herder. *M* 3.—; geb. in Leinwand *M* 4.—

2. **Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus.** Übersetzt und erklärt von demselben. gr. 8° (VIII u. 302) Freiburg 1907, Herder. *M* 5.60; geb. in Leinwand *M* 6.80

1. Dem Kommentar zum Johannesevangelium (siehe diese Zeitschrift LXX 216) läßt der unermüdliche Exeget eine vortreffliche Erklärung der johanneischen Briefe folgen. Betreffs des ersten Briefes ist die Zusammengehörigkeit mit dem vierten Evangelium inhaltlich und zeitlich ziemlich allgemein anerkannt. Aber welches sind die im Briefe bekämpften Gegner? Die gewöhnliche Antwort lautet: Doketen, Gnostiker. Dagegen tritt der Verfasser mit gewohnter Entschiedenheit auf; jene Annahme werde „mit vollendetem Unrecht" gemacht; „der Inhalt des Briefes bietet für diese Auffassung auch nicht einen namhaften Anhaltspunkt" (S. 2), „von Gnostikern des 2. Jahrhunderts keine Spur" (S. 59); die Gegner sind vielmehr so deutlich wie möglich als Juden charakterisiert; das sind die Pseudopropheten, und neben ihnen treten als Antichristen auf abgefallene Judenchristen. Durchgehends richtet sich der Brief auch gegen eine moralische Falschlehre; sind nun die moralischen Falschlehrer identisch mit den Antichristen, den christologischen Gegnern? Neulich hat Wurm in einer sehr anerkennenswerten Arbeit (Die Irrlehrer im ersten Johannesbriefe, Bibl. Studien 1903) die Frage mit Entschiedenheit bejaht; der Verfasser aber unterscheidet scharf zwei Gruppen von Irrlehrern: die moralischen Falschlehrer (Judenchristen, manche Heidenchristen) und die christologischen Gegner, eine Unterscheidung, die in der Einzelexegese stets begründet wird und der man wohl seine Zustimmung nicht versagen kann (vgl. z. B. S. 32 52 59 79). Eine schulgerechte Disposition kann im Briefe nicht gefunden werden, auch nicht eine Zerlegung in einen dogmatischen und paränetischen Teil; die Ausführungen gruppieren sich eben um die moralische Irrlehre und die christologische Lüge; zuerst jene (1, 5 bis 2, 17), dann 2, 18—27 die christologische; hierauf 2, 28 bis 3, 24 die zweite Darlegung der moralischen These, 4, 1—6 die zweite Erörterung der christologischen; von 4, 7 bis 5, 12 sind beide ineinander verschlungen (S. 8—10). Die deutsche Übersetzung ist gut lesbar. Auf die Einzelerklärung, Verknüpfung

der Gedanken und Zusammenhang, Eigenheiten der Ausdrucksweise des hl. Johannes wird genau eingegangen; auch praktische Anwendungen auf die Gegenwart fehlen nicht (z. B. S. 87 89). Unklar ist S. 71: ähnlich wie die Engel das Angesicht Gottes schauen, werden wir Gott schauen (so weit klar — aber nun), „es wird ein durch unsern verklärten Leib vermitteltes Schauen sein"?! Einige Dogmatiker werden mit der schroffen Abweisung S. 76 nicht ganz einverstanden sein, daß nämlich jene, die meinen, die Inkarnation hätte auch ad pulchritudinem universi ohne Adams Fall stattgefunden, „kein Anrecht auf Berücksichtigung" haben. Die Stelle 5, 8 tres sunt qui testimonium dant wird S. 120 so erklärt: spiritus, der Heilige Geist; aqua, Gott Vater durch das Wasser des Teiches Bethesda, in dem der Vater Wunder wirkte und Jesus die gleichen Wunder wirken ließ; sanguis, Christus, der Sohn Gottes. Für manches wird auf des Verfassers Einleitung[3] verwiesen. — Der zweite Brief ist an eine christliche Gemeinde und die Angehörigen derselben gerichtet (S. 136).

2. Für den Kommentar zu den Pastoralbriefen ist man dem Verfasser zu großem Dank verpflichtet. Katholische Kommentare gab es außer älteren aus der Neuzeit nur den von Mack (1836) und von Bisping (1866), und doch wie vielumstritten sind diese Briefe und wie wichtig für die geschichtliche Darstellung der anfänglichen kirchlichen Verfassung! Hier ist eine Hauptfrage: Welcher Zeit gehören die in den Briefen bekämpften Irrlehrer an, dem 1. oder 2. Jahrhundert? Mit triftigen Gründen bringt der Verfasser die in der alten Kirche bei den meisten Vätern herrschende Ansicht zur Geltung, daß man die Falschlehrer der Pastoralbriefe nicht als Gnostiker erklärte, „sondern als aus dem Judentum gläubig gewordene, judaistisch gerichtete Lehrer; die Genealogien aber nicht als gnostische Emanationen, sondern als jüdische Geschlechtsregister nach Art der im Alten Testament vorliegenden Genealogien, die Fabeln endlich als an die alttestamentliche Geschichtsdarstellung angeschlossene, aber letztere frei gestaltende bzw. entstellende Legenden über Persönlichkeiten wie Abraham und die Patriarchen" (S. 7). Daß die „Fabeln und Genealogien" mit gnostischen Träumereien nichts zu tun haben und welcher Gestalt sie gewesen seien, wird im Verlauf des Kommentars weiter dargelegt und durch Beispiele (z. B. aus dem Pseudepigraph. Kleine Genesis) bewiesen (S. 28 f). „Darum gilt auch hier: Zurück zur Tradition und zur Auffassung der Väter; dann wird man aufhören, die paulinische Urheberschaft der Briefe zu befehden mit der Behauptung, die Irrlehrer der Briefe gehören nicht dem 1., sondern dem 2. Jahrhundert an" (S. 8).

Die Abfassung der Briefe durch Paulus in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft wird mit großer Sorgfalt durch äußere Zeugnisse und besonders innere Gründe bewiesen. Mit Scharfsinn weiß der Verfasser zahlreiche Anklänge in Ausdruck, Gedankenrichtung an die übrigen Paulusbriefe aufzudecken und zugleich die dem Paulus eigentümliche Originalität und Individualität aufzuzeigen, welche einem Fälscher oder Pseudopaulus nie gelungen wäre (vgl. S. 40 127 163 185 191 201 216 285 u. a.), und mit vollem Rechte heißt es S. 139 nach längerer Auseinandersetzung über die Beweismomente für den paulinischen Ursprung: „Alles zusammenfassend möchten wir sagen: die Schilderung der

Verhältnisse und Personen ist so lebendig, bestimmt, anschaulich und lebhaft, daß der Gedanke an einen Falsarius gar nicht aufkommen kann; alles weist auf Paulus als den Verfasser hin, namentlich die urkräftige, autoritative Sprache, in welcher die Anordnungen gegeben werden, nichts zu sagen von der echt paulinischen Art, wie der Verfasser sich selbst als früheren Lästerer, Verfolger und Unterdrücker der Christen einführt und dann feststellt, daß er Erbarmen gefunden und zum Herold und Apostel, zum Lehrer der Völker gesetzt worden sei." Die Einwürfe gegen den paulinischen Ursprung aus Stil und Schreibweise sind nicht übergangen (vgl. S. 13 und oft im Kommentar). Man fand z. B. die Selbstbezeichnung als Apostel und die Erwähnung des göttlichen Auftrages in der Adresse eines Briefes an einen vertrauten Schüler auffallend; allein darauf antwortet der Verfasser ganz passend: Das Schreiben soll als amtliches im Unterschied von einem bloßen Privatbrief charakterisiert werden; außerdem war es für Timotheus bei seiner Jugend und in seiner nicht leichten Stellung gegenüber von Gegnern und Gegensätzen von großem Werte, sich auf den Wortlaut eines apostolischen Schreibens berufen zu können, um Widerstand zu brechen und Einreden zu überwinden (S. 19).

Ein wichtiger Punkt ist noch die Feststellung des monarchischen Episkopates als tatsächlich durch die Briefe bezeugt und nachgewiesen als eine durch die Apostel selbst begonnene und grundgelegte Einrichtung (S. 78 ff 248). Angebliche Widersprüche mit Briefen Pauli finden sich in Wirklichkeit nicht vor, und dergleichen Einwürfe werden gut widerlegt (S. 67). Aus klaren Äußerungen in diesen und andern Briefen erhellt, daß Paulus mit der Möglichkeit rechnet, Timotheus und ein Teil der Lebenden könne noch die zweite Ankunft Christi erleben; mit einer solchen Möglichkeit rechnete man allgemein in der ersten Zeit; die Apostel predigten eben, wie Christus selbst gesprochen (his autem fieri incipientibus respicite et levate capita vestra, quoniam appropinquat redemptio vestra, Lk 21, 28; vgl. Mt 24, 33 43 44; Mk 13, 29). Doch verwahrt sich der Apostel ausdrücklich gegen die Unterstellung, als stehe die zweite Ankunft unmittelbar bevor, und betont die Unbestimmbarkeit derselben durch Menschen (2 Thess 2, 2. 1 Thess 5, 10). Diese Annahme einer möglich nahen Parusie tritt uns auch im ersten Johannesbriefe entgegen; sie als chronologischen Irrtum anzusehen (S. 53), ist aber ungehörig. Die Forderung des Apostels, der Episcopus soll sein unius uxoris vir, hat man neuerdings wieder so ausgelegt, als solle nur ein reines Familienleben und Enthaltung von geschlechtlichen Ausschweifungen verlangt werden, also nur, was ohnehin von jedem Menschen gefordert werden muß; dagegen verteidigt der Verfasser mit durchschlagenden Gründen die alte Auffassung einer einzigen monogamen Ehe (S. 240 f). Zu 2 Tim 4, 16 weist der Verfasser mit Nachdruck hin auf die bahnbrechende und in allweg richtige Auslegung bei Eusebius (Kirchengesch. 2, 22, 3), nach der die prima mea defensio in der ersten Gefangenschaft stattfand (S. 220). Das Lob vollendeter Klarheit über die geschichtliche Stellung des zweiten Briefes an Timotheus wird gleicherweise Eusebius und Chrysostomus zu teil (S. 4). Wie viele treffliche Erklärungen die Väter

und ältere Exegeten zur richtigen Auffassung geliefert haben, ersieht man mit Genugtuung aus den häufigen wörtlichen Anführungen aus Chrysostomus, Theodor M., Theodoret, Ambrosiaster, Ephräm, Origenes, Augustinus, Hieronymus, Thomas von Aquin und besonders aus Cornelius a Lapide; und man muß dem Verfasser aufrichtigen Dank wissen, daß er einmal wieder auf die Schätze alter katholischer Exegese hingewiesen hat: „Nicht am wenigsten war mein Bestreben darauf gerichtet, neben manchen Errungenschaften der neueren Zeit die herrlichen Schätze nutzbar zu machen, welche die Väter der alten Kirche in ihren Kommentaren uns hinterlassen haben" (Vorrede VI). Besondere Erwähnung verdient noch für beide Kommentare das Namen- und Sachregister.

Joseph Knabenbauer S. J.

Psychologie. Von **D. Mercier**, Kardinal-Erzbischof von Mecheln. Nach der 6. und 7. Auflage ins Deutsche übersetzt von **L. Habrich.** Zweiter Band: **Das Verstandes- und Vernunftleben.** 8° (VI u. 400) Kempten 1907, Kösel. *M* 6.—; geb. *M* 7.—

Als erste und hauptsächlichste Ursache des Modernismus auf dem Gebiete des Wissens bezeichnet Pius X. in seiner jüngsten Enzyklika die Unkenntnis der scholastischen Philosophie, und dementsprechend verordnet er unter den Mitteln zur Abhilfe an erster Stelle, auf diese und keine andere die heiligen Wissenschaften als auf ihrer Grundlage aufzubauen. Nicht nur durch seine segensreiche Wirksamkeit an der Löwener Universität, sondern auch durch die Veröffentlichung seines hervorragenden Werkes ist Kardinal Mercier der Vorschrift des Heiligen Vaters zuvorgekommen.

Der zweite, abschließende Band seiner Psychologie ist in deutscher Übersetzung dem ersten (siehe diese Zeitschrift LXXII 456) bald gefolgt. Er behandelt das Verstandesleben. Die Zielpunkte, zu denen uns die Untersuchung hinführt, sind Natur, Ursprung und Bestimmung des Menschen, also die Ergründung der vierfachen Ursache, wie sie von Aristoteles zergliedert wurde. Die Natur entsteht aus der Vereinigung von Stoff und Form, außer denen noch die hervorbringende und die Zweckursache in Betracht kommen. Aus der kurzen Inhaltsangabe schon ist die Wichtigkeit und Zeitgemäßheit des Werkes ersichtlich. Es ist ja von weit größerer Bedeutung, uns selbst zu erkennen und richtig zu beurteilen als die lebende oder leblose Natur, die uns umgibt, und ein Irrtum in der eigenen Einschätzung ist entschieden verhängnisvoller als eine Mißdeutung der in der äußeren materiellen Welt tätigen Kräfte und herrschenden Gesetze. Dazu kommt, daß in unsern Tagen eben jener Vorzug, der den Menschen zum Herrn der Schöpfung macht, sein Geist und Verstand, von unzähligen der antispiritualistischen Richtung angehörenden Gelehrten verkannt oder geleugnet wird. So erscheint die Übersetzung des abschließenden Bandes gewiß zur rechten Zeit.

Es lohnt sich, auf den gebotenen Lehrstoff näher einzugehen. Denn dadurch werden wir die Überzeugung gewinnen, daß die Scholastik kein totes Gerippe ist, sondern für alles, was das Geistesleben unserer Tage bewegt, ein offenes Auge

und Ohr hat. Sie versetzt uns nicht notwendig um sechs Jahrhunderte zurück ins „unwissende" Mittelalter. Das gewaltsame Zurückstoßen unserer aufgeklärten Zeit in die „Finsternis" des Mittelalters ist nur eine beliebte Redensart, ganz geeignet, gebildeten Kindern Angst einzujagen.

Mercier beginnt mit der Verstandeserkenntnis. Ihr eigentümlicher Gegenstand ist das Abstrakte, Allgemeine im Sinnfälligen. Daher muß eine zweifache Kraft angenommen werden: eine abstrahierende und eine begriffbildende. Jeder, der den lichtvollen Auseinandersetzungen mit Verständnis folgen kann, wird eingestehen müssen, daß die scholastische Erkenntnistheorie die einzig annehmbare ist. Er wird dem Verfasser zugeben, daß Descartes mit seinen eingebornen Ideen, Kant mit seinen Kategorien, der Sensualismus eines Locke bis zu Stuart Mill und den „zusammengesetzten Portraits" Galtons, Rosmini und die Ontologisten keinen Fortschritt, sondern nur Verirrungen bedeuten.

Ferner hält der Verfasser an der alten Lehre fest, daß unser Wille hinsichtlich der Glückseligkeit notwendig, dagegen den Mitteln gegenüber sich frei entscheidet. Die wahre sogenannte Freiheit der Indifferenz beweist er unwiderleglich. Daran kann, wie gezeigt wird, weder die Statistik mit der Beständigkeit moralischer Tatsachen noch die Naturwissenschaft durch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft etwas ändern, und die „unverantwortlichen gebornen Verbrecher" Lombrosos bilden keinen Einwurf gegen die Verantwortlichkeit normaler Menschen. Derartige Bedenken gehören der jüngsten Vergangenheit an; die Scholastik erweist sich als lebendig genug, sie aufzuklären und zu beseitigen.

In Bezug auf die Wechselbeziehungen zwischen dem sinnlichen und geistigen Leben im Menschen erhalten wir allen gewünschten Aufschluß: über den Einfluß der Phantasie auf den Verstand, der Leidenschaft auf die freien Entschließungen, und die beherrschende Stellung des Willens. Alles Ansichten der alten Schule. Nur hierauf gestützt vermag Mercier auf Irrsinn, Schlafwandel, Hysterie, Suggestion, Hypnose, Telepathie und die spiritistischen Erscheinungen ein helles Licht zu werfen, welches wir in den neuesten Fachschriften meistens vergeblich suchen würden.

Zum Schlusse wird erklärt und nachgewiesen, daß die Seele eine einfache, geistige Substanz ist, welche sich als substantiale Form mit dem Leibe zu einer Natur und Person vereinigt, woraus strenge gefolgert wird, daß sie nur durch Erschaffung entstehen kann und die Bestimmung haben muß, ewig zu leben, sei es im höchsten Glück oder im tiefsten Unglück. Auch hier sind es Irrtümer unserer Tage, welche gerichtet und verurteilt werden, nämlich der Parallelismus und der Monismus. Da die heutige Wissenschaft es vielfach vorzieht, vom Ziel und Ende des Menschen und seiner ewigen Fortdauer ganz abzusehen und sich mit Verachtung abzuwenden, so dürfte für manchen die totgesagte Scholastik nur zu viel Lebenskraft betätigen.

Über die Zuverlässigkeit der Doktrin ist kein Wort beizufügen, im ganzen wie im einzelnen ist sie unanfechtbar. Es möge nur gestattet sein, auf eine Ausdrucksweise aufmerksam zu machen, welche Anlaß zu einem Mißverständnis

bieten kann. Sehr richtig wird S. 55 der Irrtum Rosminis darauf zurückgeführt, daß er Sein im allgemeinen mit dem göttlichen Sein verwechselt. Wir möchten daher den Ausdruck „allgemeines (universel) Gut" vermieden sehen, um damit (S. 98) das Ideal, welches eine vollkommene Zusammenfassung der endlichen Güter und nur im göttlichen Wesen verwirklicht ist, zu bezeichnen. Richtiger dürfte man es allumfassendes oder absolutes nennen. Sodann wird S. 200 der Beweis für die Geistigkeit der Seele aus der Reflexion geführt. Unmittelbar ergibt sich aus der Identität des Erkennenden und Erkannten nur die Einfachheit und Unausgedehntheit. Es bleibt daher dem Vortragenden überlassen, den Nachweis zu führen, daß alles Unausgedehnte notwendig geistig sei. Dabei wäre auch Rücksicht auf die Ansicht des hl. Thomas zu nehmen, daß Tierseelen zwar nicht geistig sind, aber keine quantitativen Teile haben (S. th. 1, q. 76, a. 8). Es scheint uns vorzuziehen, im Lehrbuche selbst das Nötige beizubringen.

Anderes mag kaum der Erwähnung verdienen. So scheint der Ausdruck „Vorzeitigkeit der Natur" (S. 103) nicht glücklich im Gegensatz zu einem „Vorher der Zeit nach".

Die treffliche Entwicklung der Begriffe, ihre Klarheit und Bestimmtheit, die wohldurchdachte Fragestellung, das weise Maßhalten in der Zahl und Ausführung der Beweise scheinen uns in diesem Bande zu noch höherer Vollkommenheit gebracht als im ersten. Selbstverständlich ist festzuhalten, daß wir einen Leitfaden für Vorlesungen vor uns haben, der die Erklärungen und Ergänzungen des Professors nicht überflüssig machen darf. Das uneingeschränkte Lob, das wir dem Übersetzer bei Besprechung des ersten Bandes spenden mußten, gilt ebenso von der Übertragung des vorliegenden.

H. Haan S. J.

Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst. Jahres-Mappe 1907. Mit 12 Foliotafeln in Kupferdruck, Mezzotinto, Lichtdruck und Autotypie, nebst 25 Abbildungen im Texte. Nebst erläuterndem Text von Dr Richard Hoffmann. München 1907, Gesellschaft für christliche Kunst. Mitgliedbeitrag *M* 10.—, im Buchhandel *M* 15.—

Die Einleitung stellt, wie dies 1903 geschehen war, als Hauptforderung wiederum hin: „Freiheit den Künstlern; Freiheit von seiten der Besteller und Architekten, Mut der Künstler zur Freiheit!" Leider fehlt die genügende Erklärung, was unter Freiheit hier zu verstehen sei. Daß der Verfasser dieses Programm in der Praxis richtig deutete, beweist sein Text. Die der Architektur gewidmete Abteilung bringt neue romanische Kirchenbauten von M. Kurz für Pfersee, von Jos. Schmitz für Innsbruck und von Joh. Schroth für Ketsch. Wichtig sind die kleinen Kirchen von Fritz Kunst in Maxdorf und von Jos. Schmitz für Zirndorf, weil sie dartun, daß gute Meister auch für ärmere Orte mit bescheideneren Mitteln Kunstreiches herzustellen vermögen. In der zweiten Abteilung zeigen Karl Burger durch ein Hochrelief „Hl. Joachim", Alois Miller

durch ein Grabdenkmal, P. Andreas Göser mit Cos. Leyrer in München durch den getriebenen, reich vergoldeten Altaraufsatz für Maria-Laach, daß Vorbilder der ernsten romanischen Kunst auch für unsere Zeit noch glücklich benutzt werden können. Leider stehen die Emails dieser Altartafel nicht auf der Höhe des Könnens rheinischer Goldschmiede.

Weitaus die meisten der in dieser Mappe vertretenen Plastiker und Maler wandeln mit mehr oder weniger Selbständigkeit auf den Pfaden einer unserer Zeit geschickt angepaßten Spätgotik, so Balth. Schmitt in einer kraftvollen Tafel „Madonna mit dem hl. Dominikus" und in edeln Reliefs für den Hochaltar in Großheubach, H. Wadere in einem Relief „Anbetung der heiligen drei Könige" und einem Grabdenkmal mit der Gestalt des auferstandenen Heilandes in Bronze, Jos. Vogel in einem „Hl. Georg", dann K. Schleibner in einem sehr ansprechenden zarten Gemälde „Die gnadenreiche Mutter", Theod. Winter endlich in dem ebenso gut stilisierten als feinen Entwurf zu einem Wandgemälde der Frauenkirche zu München, worin er deren 1468 vollzogene Grundsteinlegung vor Augen stellt.

Freiere, aber doch immer stilistisch gebundene Formen findet man in Fr. Hosers ergreifender, dramatisch erfaßten Gruppe „Der verlorene Sohn", reuevoll an die Brust seines Vaters gelehnt, in G. Fugels Fresken für die Gebhardskapelle bei Bregenz, in einem Hausaltärchen von R. Hieronymi, in Gemälden von A. Niessing (Mater dolorosa), H. Nüttgens (Kreuzwegstation), H. Told (Grablegung Christi) und Th. Winter (Der hl. Franziskus, den Vögeln predigend). L. Sambergers geniale Brustbilder (Christus und Don Bosco) loben sich selbst ausreichend.

Diese Mappe und ihr Text zeugt wiederum laut für die Tatsache: „Was uns fehlt, sind nicht talentvolle christliche Künstler, sondern ausreichende Aufträge, die ihrem edeln Streben Gelegenheit bieten zur Betätigung." Es ist ein großes Verdienst der Gesellschaft für christliche Kunst, dies in weiten Kreisen zum Bewußtsein zu bringen. Weil sie dies tut, damit sie es mehr und wirksamer tue, ist Förderung derselben ein der katholischen Sache in Deutschland erwiesener Dienst.

Auch ihre jetzt den 3. Jahrgang vollendete, unter den schwierigsten Umständen gegründete Zeitschrift wirkt in dieser Richtung, hat viele Klippen glücklich vermieden, trotz der reichen und zeitgemäßen Illustration kein Bild gebracht, wodurch das Zartgefühl beleidigt werden könnte, manche Aufsätze veröffentlicht, die für weite Kreise lehrreich und ansprechend sind. Ihr sechstes Heft für 1907 schildert an der Hand vieler Bilder das Wirken des Malers Matthäus Schiestl. Auch in der oben behandelten 15. Mappe ist er vertreten durch das dreiteilige, für Kaiserslautern 1905 ausgeführte Ölbild „Maria, die Königin aller Heiligen". Er ist vielleicht mehr als alle andern berufen, echte Volkskunst zu erneuern, katholischen Häusern und Kirchen das zu bringen, dessen wir heute bedürfen: Werke voll Inhalt, Klarheit und Stil.

Auch für das neueste wichtige Unternehmen der Gesellschaft für christliche Kunst: die Herstellung biblischer Wandbilder im größten Formate (70 - 65 cm Bildgröße), hat Schiestl in zwei farbigen Originallithographien Vortreffliches geleistet. Die eine stellt Kain und Abel dar, die andere, die beste in der bis

dahin erschienenen ersten Serie (zu sechs Blättern 18 Mark, jedes Blatt 4 Mark) den Propheten Elias in der Wüste. Mehrere der übrigen Blätter werden in großen Klassenzimmern für die Fernwirkung kaum die nötige Deutlichkeit haben.

Die von der Gesellschaft veröffentlichten Postkarten und Trauerbildchen verdienen freundliche Aufnahme einerseits wegen ihres künstlerischen Wertes, anderseits weil die Ziele der Gesellschaft nur erreichbar sind, wenn sie durch Freunde christlicher Kunst nachhaltig unterstützt und pekuniär günstig gestellt wird. Gegen die Flut unchristlicher und unsittlicher Bilder einen Damm zu errichten, ist ein lobenswertes Unternehmen.

Stephan Beissel S. J.

Legenden des **Gustavo Adolfo Becquer.** Aus dem Spanischen übersetzt und eingeleitet von **Otto Stauf von der March.** Mit einem Porträt des Dichters. 8° (336) Berlin 1907, Ledermann. *M* 6.—

Selten hat die romantische ideale Auffassung der Kunst einen so begeisterten Vertreter gefunden wie den Deutsch-Spanier Gustavo Adolfo Becquer. Am 17. Februar 1836 zu Sevilla geboren, verlor der Knabe frühzeitig seinen Vater, einen Maler von Ruf, dem wenige Jahre später auch die Mutter ins Grab nachfolgte. So kam der Neunjährige unter die Obhut einer wohlhabenden, kinderlosen, aber wie es scheint, eigenwilligen Frau, seiner Taufpatin. Die reiche Dame fand Gefallen an ihrem hochbegabten Pflegling und faßte den Plan, ihn zum Universalerben einzusetzen, machte aber die starre Bedingung, er müsse sich dem Kaufmannsstande widmen. Dies sagte dem für Freiheit, Kunst und Poesie begeisterten jungen Becquer ganz und gar nicht zu. Nach vergeblichen Versuchen, seine Patin zur Abänderung jener Bedingung zu bewegen, verzichtete er auf die ganze Erbschaft und führte von da an ein freies Literatenleben. Doch das Glück war ihm nicht hold. „Zeitlebens verfolgte ihn der Unstern mit einer Hartnäckigkeit, wie man sie selten findet. Alle seine Pläne scheiterten, alle Hoffnungen schlugen fehl, ja selbst als die eherne Willenskraft, der unermüdliche Fleiß dieses wahrhaften Märtyrers der Poesie endlich über die Tücken des Schicksals zu triumphieren begann, kam als letzter Abgesandter des Unsterns der Tod und vollendete so das Gewebe des Unheils" (Einleitung S. 15).

So ist es denn nicht zu verwundern, daß Becquer trotz seiner vorzüglichen Begabung nur wenige Werke hinterlassen hat: ein Bändchen Gedichte, einige Schilderungen seines erfolglosen Umherirrens, ästhetisch-philosophische Aufsätze und endlich die Legenden, deren erste deutsche Gesamtausgabe hier vor uns liegt.

Bei allem Wechsel seines unstäten Künstlerlebens scheint übrigens Becquer weder am Glauben noch an den guten Sitten Schiffbruch gelitten zu haben. Der Dichter zeigt sich auch in seinem Schaffen überall als Katholik. Für ihn bedarf die Glaubwürdigkeit seiner Religion keines Beweises. Seine Poesie wurzelt ganz in der Erinnerung an jene glorreichen Zeiten, wo die Begriffe Katholik und Spanier, Frömmigkeit und Tapferkeit, Glaubenstreue und Ritterehre in der Auffassung des Volkes ein und dasselbe ausdrückten: die Entweihung geheiligter Gegenstände oder Orte findet auf der Stelle ihre Bestrafung (Das goldene Armband,

Ein Kuß). Die Befriedigung der Sinnenlust außerhalb der Ehe rächt sich durch Gewissensbisse, welche den Schuldigen mitten in den Triumphen der Waffen an die böse Tat erinnern und ihn zu öffentlicher Sühne zwingen (Ein Verlöbnis). Der freche Glaubensspötter erblickt schon die geöffnete Hölle, als ihn die Fürbitte seiner Mutter vom ewigen Tode errettet und zum Eintritt in ein Kloster veranlaßt (Glaubet an Gott!). Leute, die unvorbereitet aus diesem Leben scheiden, rufen in so ergreifenden Klagen um Barmherzigkeit, daß die Menschen auf Erden weder in Worten noch in Zeichen diese Schmerzenslaute auszudrücken vermögen (Das Miserere), während die Gnade Gottes wider alles menschliche Erwarten aus einem Judenmädchen eine christliche Märtyrin macht (Die Passionsblume):

In der königlichen Stadt Toledo „stand vor vielen Jahren eine Behausung, feucht, dunkel und elend, gerade so wie ihr Herr, ein Jude, namens Daniel Levi". Dieser Mann hegte in seinem Innern einen unversöhnlichen Haß gegen die Christen, blieb indes äußerlich gegen jedermann die Freundlichkeit und Sanftmut selbst. „Vergebens warfen die Gassenbuben, um ihn in Wut zu bringen, Steine auf seine Baracke; vergebens bemühten sich die Pagen und Knappen des nächsten Palastes, ihn mittels überaus gemeiner Spitznamen ärgerlich zu machen, und die frommen alten Weiber des Kirchspiels bekreuzten sich umsonst, wenn sie an der Schwelle seiner Tür vorbeigingen, als ob sie den verkörperten Teufel selbst sähen. Daniel lächelte immerdar mit dem gleichen, merkwürdigen und unerforschlichen Lächeln."

Der Jude hatte eine einzige Tochter, die wegen ihrer Schönheit und Herzensgüte allgemein gepriesene Sarah. „Die reichen Juden der Stadt, von ihrer zauberischen Holdseligkeit ergriffen, warben um ihre Hand, aber sie war für die Schwärmereien ihrer Anbeter ebenso unempfindlich wie für die Ratschläge ihres Vaters." Ihr Herz gehörte nämlich seit einiger Zeit einem jungen Christen, was Daniel mit furchtbarem, wenngleich noch verhaltenem Ingrimm gewahrt. — In der Nacht auf den Karfreitag heißt er seine Glaubensgenossen in den Ruinen einer alten Kirche sich versammeln, und das Kreuz wird bereitgehalten, um den Verlobten Sarahs daranzunageln. Sarah hat jedoch von dem ruchlosen Anschlage Kunde bekommen, ihren Geliebten gewarnt und tritt plötzlich in die nächtliche Versammlung mit dem Bekenntnis, sie sei Christin. Rasend vor Wut legt Daniel Hand an seine eigene Tochter.

Am folgenden Morgen „öffnete Daniel gewohnheitsgemäß die Türe seiner Krambude und begann mit dem ewigen Lächeln auf den Lippen alle zu grüßen, die vorbeigingen". — Einige Jahre nachher brachte ein Hirte dem Erzbischof eine Blume, „wie sie bisher niemand gesehen hatte und auf der alle Werkzeuge, die zur Marter des Herrn verwendet wurden, zu sehen waren, eine wunderbare und geheimnisvolle Blume, die zwischen den zertrümmerten Mauern der verfallenen Kirche aufsproßte". Als man dort „nachgrub, fand sich das auf ein Kreuz genagelte Skelett eines Weibes und dabei alle jene Marterwerkzeuge, die in der Blume zu sehen waren".

Im großen und ganzen sind die Legenden Becquers mehr romantische Zauberstücke als eigentlich religiöse, erbauliche Lektüre [1]. Mondbeschienene Ruinen von

[1] Der Übersetzer mag daher immerhin die Werke dieses Dichters der Phantastik beizählen; keineswegs aber dürfte er im Anschlusse daran die Apokalypse „das hohe Lied der Phantastik" nennen (S. 2).

Klöstern und Burgen, ein einsames Waldkreuz oder Heiligenbild, Gräber von Mönchen und Rittern, matt beleuchtet von dem unstäten Licht einer schwachen Ampel, das Brausen der Stürme, das Rieseln der Bächlein, das Lispeln der Blätter im geheimnisvollen Dunkel des Waldes bilden den Hintergrund dieser Erzählungen. Nur erscheint dies alles bei Becquer nicht künstlich herbeigezogen, sondern als die natürliche Heimat seiner Muse. In einzelnen Stücken, wie in dem indischen Zaubermärchen „Der Radjah mit den roten Händen", wird die Phantastik in ihrer Überschwenglichkeit stellenweise ungenießbar, in andern führt sie über die Schranken des Schicklichen hinaus (Das weiße Reh), obwohl dem Dichter selbst ein Appell an die niedrigen Leidenschaften beim Leser offenbar fernlag.

In vielen dieser sog. Legenden tritt an die Stelle des Übernatürlichen der geheimnisvolle Einfluß der Naturmächte, des Lichtes (Der Mondstrahl), des Wassers (Die grünen Augen), der nächtlichen Stille (Der Gnom). Sie gehören künstlerisch betrachtet zu dem feinsten, was uns Becquers Muse bietet. „Ich kann nicht sagen, ob das, was ich erzählen will, eine wahre Geschichte ist — ich kann nur sagen, daß es eine Wahrheit enthält, eine tieftraurige Wahrheit, an der ich bei der Artung meiner Phantasie wohl zuletzt irgend welchen Nutzen ziehen werde." So leitet Becquer seine letzte Erzählung „Der Mondstrahl" ein. Dann hören wir von dem jungen Edelmann Manrique, der auf seinen einsamen nächtlichen Streifzügen durch Wald und Gehölz eine weiße Frau zu sehen glaubt und dieser phantastischen Erscheinung ruhelos nachjagt, bis er endlich entdeckt, daß er einem Mondstrahl seinen Frieden und seine Ruhe geopfert. „Lieder, Frauen, Ruhm, Glück — alles Mondstrahlen, Lügen, erbärmliche Lügen", ruft er aus. „Manrique war wahnsinnig geworden, wenigstens hielt ihn alle Welt dafür. Mir — im Gegenteil, mir will es scheinen, als habe er den Verstand just wieder gewonnen." Mit dieser charakteristischen Erzählung schließen die Legenden. Der Dichter starb kaum 35 Jahre alt nach vielen Mißgeschicken und einem erfolglosen Jagen nach Glück.

Alois Stockmann S. J.

Empfehlenswerte Schriften.

Acta Pii PP. X modernismi errores reprobantis. 8° (72) Oeniponte 1907, Rauch. 70 *Pf.*

Diese verdienstvolle Zusammenstellung bietet uns in handlichem Format und schönem Druck 1. die Allokution des Heiligen Vaters vom 17. April 1907 in lateinischer Sprache, 2. das Dekret Lamentabili sane vom 3. Juli 1907; die verurteilten Sätze sind sachgemäß in sieben Gruppen geordnet, 3. die Enzyklika Pascendi dominici gregis vom 8. September 1907. Auch hier ist eine gute, ins einzelne gehende Stoffeinteilung geboten, die eine Benutzung dieses hochwichtigen Aktenstückes bedeutend erleichtert.

Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40—55. Von Dr Franz Feldmann. gr. 8° (VIII u. 206) Freiburg 1907, Herder. *M* 5.—

Eine ungemein reiche Literatur und eine ebenso große Verschiedenheit der Auslegung und Auffassung hat sich um die vier kleinen Lieder (42, 1—4; 49, 1 ff; 50, 4—9; 52, 13 bis 53, 12) angesammelt. Wer je einmal Lust oder Beruf hatte, mit diesen Fragen sich zu beschäftigen, wird dem Verfasser beipflichten, wenn er sagt: „Alle diese Arbeiten mit ihren verschlungenen Gedankengängen und ihren ungezählten Untersuchungen kleinster und peinlichster Art zu studieren und in sich aufzunehmen, ist ein mühsames Werk, das die Geduld und Liebe zur Sache auf eine harte Probe stellt." Diese Mühe und Arbeit hat sich der Verfasser nicht verdrießen lassen. Mit peinlichster Genauigkeit werden die einzelnen Aufstellungen und Ansichten dargelegt, die jeweilige Art der Beweisführung, der Gang der Untersuchung, die Gedankenverknüpfung mit der Umgebung des Textes, die Einzelerklärung im Zusammenhalte mit der Gesamtauffassung werden geprüft und sichtend erwogen und gar manchmal sind angesehenen Erklärern bedeutende Irrgänge klar nachgewiesen. Auf engem Raum ist viel Stoff und Gehalt zusammengedrängt. Einen Überblick bietet die Geschichte der Auslegung in der jüdischen und christlichen Exegese (S. 3 bis 41), eine bunte Mannigfaltigkeit der Ansichten begegnet uns schon in der Frage nach der Echtheit der Lieder (S. 42—80), nicht minder in den folgenden Abschnitten: Der Knecht Jahwes nicht das Volk Israel — er ist eine individuelle Person — hat den Beruf eines Propheten, Priesters und Königs — ist kein Zeitgenosse des Propheten — ist der zukünftige Messias (S. 84—204). Die Widerlegung und die Beweisführung ist streng wissenschaftlich, sehr eingehend. Im Anhang wird noch kurz, aber kräftig die neue Mode, überall orientalische Naturmythen zu sehen, abgewiesen: „Zwischen der zeitweiligen Verdunklung einer astralen Lichtgottheit und dem für die Sünden der Menschen dargebrachten Sühnopfer des schuldlosen Messias liegt ein abgrundtiefes Meer, das menschlicher Witz nicht zu überbrücken vermag."

Die Mariologie des hl. Augustinus. Von Dr Phil. Friedrich. 8° (280) Köln 1907, Bachem. *M* 3.80

„Wahre und echte Marienverehrung muß notwendig auf dem Fundament einer wissenschaftlich gesicherten Mariologie ruhen." Darum sind die Schriften des Bischofs von Hippo, welcher für die Entwicklung und Entfaltung der Dogmatik eines der einflußreichsten Werkzeuge in der Hand der Vorsehung gewesen ist, auch für die Wertschätzung der Gottesmutter von der höchsten Bedeutung. Die monographische Darstellung ihres Inhaltes verdient von vornherein freundliche Aufnahme. Vier Lehren hebt der Verfasser hervor als charakteristische Eigenheiten der augustinischen Mariologie: die Jungfrauschaft der Gottesmutter in der Geburt, ihr Jungfräulichkeitsgelübde, ihre „geistige Mutterschaft", d. h. nach Lk 11, 28 „das auf ihrem Gehorsam sich aufbauende Verhältnis zur Gottheit und dessen Wertung durch Christus", „ihr Tugendleben" und die Freiheit von jeder persönlichen Sünde. Sehr eingehend wird die berühmte Stelle De natura et gratia 36, n. 42 besprochen: Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccato agitur, haberi volo quaestionem. Janssens meint in seiner Dogmatik, die Worte Augustins, rein für sich betrachtet, könnten nicht zum Erweis der unbefleckten Empfängnis verwertet werden. Friedrich hält dafür,

der Kirchenvater habe sich darüber nicht so ausgesprochen, daß man sich mit Sicherheit auf ihn berufen könne. Doch dürften seine Ausführungen die von Lehmkuhl in dieser Zeitschrift XLIII (1892) 309 gegebene Erklärung der Worte des Kirchenvaters kaum endgültig beseitigen. Theologen, welche sich auf den Sinn jener Stellen Augustins berufen, werden sie nach wie vor als ein beachtenswertes Beweismittel für dieses Dogma verwenden dürfen. Den Terminus θεοτόκος brauchte Augustinus nicht. Der Tod hinderte ihn, der Einladung zum Konzil von Ephesus zu folgen, auf dem er zweifelsohne als ebenso geistesmächtiger wie warmer Anwalt der Würde der „Gottesgebärerin" aufgetreten wäre.

Sancti Patris Augustini doctrina ascetica sive sententiae ex operibus eiusdem magni doctoris excerptae cura et studio P. Antonini M. Tonna-Barthet O. S. A. kl. 8° (640) Einsidlae 1906, Benziger.

Aus den Schriften des geistreichen und welterfahrenen Kirchenvaters, der die tiefsten Erwägungen über die Geheimnisse des Christentums als großer Volksredner in den verständlichsten Formen vorzulegen versteht, die für das christliche Leben bedeutsamsten Stellen auszuheben und nach Art der alten Katenen zu verbinden, war ein glücklicher Gedanke. Eine kurze Lebensbeschreibung des Heiligen führt in dessen Geist ein. Fünf Bücher teilen mit, was er lehrte über Eitelkeit der Welt, Tod und Gericht, über Sünde und Versuchung, über die göttlichen Tugenden, über Christi Unterweisungen einerseits zur Meidung der Laster, anderseits zur Übung der Tugenden. Die lateinische Sprache ist so geeignet für die Vortragsweise des Heiligen, und er handhabte sie so meisterhaft, daß seine Ausführungen nur in ihr den vollen Wert und die kernige Kraft behalten.

Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung. Von Franz Xaver Eggersdorfer. [Straßburger theolog. Studien, VIII. Bd, 3. u. 4. Hft.] gr. 8° (XIV u. 238) Freiburg 1907, Herder. *M* 5.—

Die Lehrmomente, welche Augustin dem Pädagogen darbietet, werden nach drei zeitlich geschiedenen Perioden zusammengeordnet: die Erfahrungen seiner Jugend, das ideale, wenn auch mystisch verschwommene Aufwärtsstreben nach seiner Bekehrung, Theorie und Praxis in seiner bischöflichen Wirksamkeit. Geistreich und groß bleibt Augustinus immer, und es fehlt daher nie an anregenden und emporhebenden Gedanken. So wenn er die sittliche Bildung als Reinigung, die wissenschaftliche Bildung als Stärkung des Seelenauges faßt, um die göttliche Wahrheit zu erkennen. Treffliches findet sich über das höhere Ziel jeglicher Art von geistiger Ausbildung, über die Ausübung des Predigtamtes, über den rechten Geist beim Betreiben des Bibelstudiums, über die Handhabung der Katechese. Auch der Einfluß Augustins auf die Klosterschule des Mittelalters, zumal die Pflege der sieben freien Künste, wird mannigfach beleuchtet. Die allzu wegwerfenden Äußerungen über die rhetorische Bildung der Römer und die Wertlosigkeit der Rhetorik insbesondere, die jedesmal nach der Gelegenheit und dem ganzen Zusammenhang richtig zu beurteilen wären, finden ein teilweises Korrektiv S. 147 bei den herrlichen Ausführungen des heiligen Lehrers über den Wert der Rhetorik für den christlichen Prediger.

Natur und Übernatur. Geist und Leben des Christentums. [Apologie des Christentums. III. Bd.] Von Fr. Albert Maria Weiß O. Pr. Vierte Auflage. 8° (XX u. 1288) Freiburg 1907, Herder. *M* 9.—

Mit Band IV „Soziale Frage und soziale Ordnung" hat 1904 die rühmlich bekannte, einzigartige „Apologie" in vierter Auflage zu erscheinen begonnen (vgl. diese Zeitschrift LXVIII 230). Diesem „Handbuch der Gesellschaftslehre" ist gleich im folgenden Jahre Band I als „Handbuch der Ethik" gefolgt und noch 1905 mit Band V „Die Philosophie der Vollkommenheit", so daß jetzt nach der Ausgabe des neuen Bandes von der vollendeten vierten Auflage nur Band II (Humanität und Humanismus) noch aussteht. Trotz der 30 Jahre, die seit dem ersten Erscheinen des ersten Bandes verflossen sind, könnte der Erfolg ein außerordentlicher erscheinen bei einem Werke von so beträchtlichem Umfang und so gedrängtem Gedankengehalte. Und doch ist er noch viel zu gering in Anbetracht der Schätze von Wissen und Weisheit, von Geist und Kraft, die hier geborgen liegen. Das Werk ist nicht so fast eine nach großem Plan entworfene Verteidigung der Glaubenslehre als vielmehr eine Begründung und allseitige Beleuchtung der katholischen Weltanschauung, des katholischen Standpunktes auf den verschiedensten Gebieten des Lebens (Über das ganze Werk vgl. diese Zeitschrift XLI 325). Der neu vorliegende Band, wiewohl dem der vorigen Auflage nur um sechs Seiten überlegen, ist keineswegs ein bloßer Abdruck, sondern läßt erkennen, daß alles nochmals geprüft, manches neu überdacht und die einschlägige Literatur fleißig verfolgt worden ist. Unter dem vielen Trefflichen, das der Band enthält, empfehlen sich die Abschnitte über Toleranz, Autorität, kirchliches Leben zu besonderer Beherzigung.

Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlandes. Von Dr Karl Böckenhoff. 8° (VIII u. 128) Münster 1907, Aschendorff. *M* 2.50

Je weniger anziehend und je seltener begangen das Gebiet ist, auf welchem der Verfasser seine Forschungen von 1893 (vgl. diese Zeitschrift LXVI 340) weiterführt, um so mehr verdient die fleißige Arbeit Dank. Nicht als ob mit dem, was hier gesammelt vorliegt, schon alles klar und abgeschlossen wäre, aber es ist doch auf vieles aufmerksam gemacht, was sonst unbeachtet blieb, und vieles angeregt, was weiteres Licht bringen kann. Soweit ist jedenfalls im großen die Orientierung gegeben, daß in der nachpatristischen Kirche von Byzanz und des Orients überhaupt wie bei den zum Christentum bekehrten Kelten gewisse Speiseverbote noch längere Zeit eine Rolle gespielt haben. Entgegen stand freilich immer die große, weitherzige Auffassung der abendländischen Lehrer, wie Augustin, Gregor II., Nikolaus I., und der klare Blick der Scholastiker, wie Robert Pulleyn und Thomas von Aquin. Vielen merkwürdigen Dingen kann man aber in der kleinen Schrift begegnen. Das Blutwurstedikt Kaiser Leos des Philosophen, das Lob des Hasenbratens durch Theodor von Canterbury, die Verherrlichung des Schweinefleisches durch Patriarch Peter von Antiochien gehören noch zu den erquicklicheren; leider geht recht viel Abstoßendes dem zur Seite. Der Verfasser versäumt nicht, die klärenden Gesichtspunkte, das pädagogische, das hygienische, das aszetische Moment wiederholt zu betonen. Mehr Nachdruck hätte noch darauf gelegt werden sollen, was des öfteren nur angedeutet ist, daß es von größter Wichtigkeit war, die Christen von den gemeinsamen Schmausereien und überhaupt der Tischgemein-

schaft mit Heiden oder Häretikern zurückzuhalten nicht so sehr der Speisen als anderer Gefahren halber, daß aber die strengen Speiseverbote und Bußstrafen dazu die wirksamste Handhabe boten.

Harnack und Thomas von Aquin. Eine dogmengeschichtliche Studie über die Gnadenlehre von Dr M. Notton. 8° (IV u. 72) Paderborn 1906, Schöningh. *M* 1.20

Harnack hat in seiner Dogmengeschichte die katholische Gnadenlehre des Mittelalters als irreligiös hingestellt. Er nahm Anstoß an der Lehre von einer geschaffenen Gnade überhaupt, dann an der mitwirkenden Gnade, die er sogar als das gottlose Ingredienz der gesamten katholischen Theologie bezeichnet, am Verdienste, das zwar in sich irreligiös sei, dem man aber in der Annahme einer göttlichen Anordnung einen religiösen Mantel umgehängt. Endlich erblickt Harnack in der katholischen Gnadenlehre des Mittelalters eine Zersetzung der großen Gedanken Augustins. Der katholischen Lehre stellt Harnack rühmend Luthers Gnadenlehre entgegen. Mit sachlichster Ruhe folgt Notton den Ausführungen Harnacks und zeigt mit schlagenden Beweisen, daß Harnack in überaus wichtigen Punkten die Lehre des hl. Thomas mißverstanden und unrichtig dargestellt hat, daß ein Teil seiner schwersten Anklagen nicht die katholische Lehre, sondern Luthers Gnadenlehre treffe, daß Harnack endlich sich selber widerspricht. Nottons Kritik an Harnack ist musterhaft.

Le gouvernement de soi-même. Essai de psychologie pratique. Par Antonin Eymieu. 6e édition. 8° (330) Paris 1906, Perrin & Cie.

Eymieu macht einen fesselnden Versuch, die Psychologie mit der Ethik zu verbinden. Mit der Lust und dem Geschick zu schematisieren, wie sie den Franzosen eigen sind, entwickelt er drei Gesetze der Psychologie: durch die Idee gewinnt man Einfluß auf die Akte, durch die Akte gewinnt man Einfluß auf die Gefühle, und durch die Gefühle beeinflußt man Idee und Akt zugleich. Idee, Gefühl, Akt, das ist die psychologische Kette; man kann sie aufheben an ihren Enden, Idee und Akt, oder in der Mitte, dem Gefühl. Es hat einen eigenen Reiz, ethische Forderungen, die schon oft ausgesprochen sind, hier in einer neuen Beleuchtung zu finden. Man soll keine schlechten Bücher lesen und nicht sagen: Mir schaden diese Bücher nichts; man soll nur einem Schauspiel beiwohnen, dessen Idee man auch leben darf; man muß bedauern, daß die Denkmäler, Straßen und Plätze unserer Städte die Jugend nicht mehr so erziehen helfen wie zur Zeit unserer Väter, — das sind freilich alte Wahrheiten; aber Eymieu gründet sie auf eindringende Betrachtung der psychologischen Zusammenhänge und auf Beobachtungen am gesunden und kranken Menschen, die der neueren Wissenschaft angehören. Als sein Ziel bezeichnet er, das Dasein gewisser lenkbarer seelischer Kräfte und die Weise der Lenkung zu zeigen (S. 207). So hofft er den Menschen zum „Maximum seiner Ertragsfähigkeit" zu bringen (S. 9 215).

Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert. Von Dr Heinrich Brück, weiland Bischof von Mainz. IV. Bd: Vom Vatikanischen Konzil 1870 bis zur Gegenwart. 1. Abt. Zweite, vermehrte Auflage. Herausgegeben von Dr J. B. Kißling. 8° (XIV u. 560) Münster 1907, Aschendorff. *M* 7.50

Zwei Bände dieser erfreulichen Neuauflage, die schon vor Vollendung des Ganzen ihr Erscheinen beginnen mußte, sind noch durch die Hände des bischöflichen

Verfassers selbst gegangen (vgl. diese Zeitschrift LXV 582). Ein treuer Fortsetzer und Vollender der wichtigen Arbeit war dem nunmehr Verewigten beschieden in dem Herausgeber, der 1905 den III. Band (vgl. LXVIII 457) und bald darauf die Schlußabteilung der bereits zu Band IV gehörigen Sonderveröffentlichung über die „Kulturkampfbewegung in Deutschland" (vgl. LXIX 578) in teilweise selbständiger Bearbeitung folgen ließ. Der hier vorliegende Halbband umfaßt die bewegte Zeit des Vatikanischen Konzils und des akuten Kulturkampfes und ist die vollständigste wie zuverlässigste Darstellung der kirchlichen Zustände Deutschlands während dieser Periode, ungewöhnlich reich an belehrenden und erhebenden Momenten (vgl. LX 564). Die Masse der seit 1901 neu hervorgetretenen Veröffentlichungen machte eine ergänzende Durchsicht sämtlicher Abschnitte notwendig, die für einzelne Kapitel zur völligen Neubearbeitung geworden ist. Die Anordnung und der Geist sind geblieben, der neue Stoff ist fleißig und geschickt eingearbeitet, die Literatur bis zum Neuesten verfolgt. Vielleicht weisen die neubearbeiteten Stücke nicht überall die Gedrungenheit der Brückschen Darstellung auf, sie ergänzen aber das Werk und halten es auf der Höhe.

Geschichte der katholischen Kirche in der freien Reichsstadt Mühlhausen in Thüringen von 1525 bis 1629. Nach archivalischen und andern Quellen bearbeitet von Philipp Knieb. [Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. V. Bd, 5. Hft.] gr. 8° (XIV u. 152) Freiburg 1907, Herder. *M* 3.30

Durch seine verdienstvolle „Geschichte der Reformation und Gegen-Reformation auf dem Eichsfelde", die auch in diesen Blättern (LX 98) warme Begrüßung fand, hat sich der hochw. Verfasser als gründlicher Erforscher der Lokal- und Provinzialgeschichte auch in weiteren Kreisen einen geachteten Namen gemacht. Wie kaum ein anderer war er berufen, den langsamen Untergang der katholischen Sache in der benachbarten freien Reichsstadt quellenmäßig zu veranschaulichen. Die Darstellung, wiewohl streng auf die örtlichen Verhältnisse beschränkt, wird zur Charakteristik für den vordringenden Protestantismus jener Zeit. Vergewaltigung durch Fürstenmacht, Einschüchterung durch Schmähung und Agitation, Ungerechtigkeit und Unwahrhaftigkeit sind seine Waffen. So widerlich das historische Gemälde berührt und so wehmütige Farben es aufweist, finden sich hier wenigstens die deutlichen Spuren eines entschlossenen und standhaften katholischen Widerstandes. Nach 30jährigem ungleichem Kampfe, der an die dritte Einführung des Luthertums in die Stadt sich anknüpfte, war fast die Hälfte der Einwohner noch katholisch. Und doch hatten sie sich seit Ausbruch der Neuerung nur allzusehr verlassen gesehen von dem notwendigen geistlichen Beistand. Vor solchen Nachweisen kann die alte Geschichtslüge nicht bestehen, als sei die neue Religion des Luthertums vom Volke mit Jubel begrüßt worden und mit offenen Armen aufgenommen.

Un Groupe Mystique Allemand. Etude sur la vie religieuse au moyen-âge. Par la Comtesse Marie de Villermont. 8° (X u. 470) Bruxelles 1907, Dewit.

Die Verfasserin will Einblick gewähren in das gottinnige, an Leiden und Büßungen so reiche Leben der Mystikerinnen in den Klöstern Engeltal bei Nürnberg und Maria-Medingen bei Donauwörth. Hauptsächlich sind es Christine und

Margareta Ebner und Adelheid Langmann, bei deren Person und persönlichen Verhältnissen sie eingehender verweilt. Die ganze Darstellung ruht auf dem, was zuerst P. Lechner, dann auch K. Schröder, Lochner und Strauch an Texten über diese herausgegeben oder an Nachrichten gesammelt haben. Wiewohl auch anderweitige Literatur verzeichnet wird, handelt es sich doch weder um wissenschaftliche Forschung noch um kritische Bewertung, etwa wie Engelbert Krebs, Die Mystik in Adelshausen, in der „Festgabe für Heinrich Finke" 1904 für einen andern der damaligen Mystikerkreise sie versucht hat. Seine Arbeit ist sogar, ebenso wie der betreffende Abschnitt in Michaels Geschichte des deutschen Volkes III, trotz der vielen Berührungspunkte von der benutzten Literatur ausgeschaltet geblieben. Die Verfasserin wollte eben nur in freundlich-gefälliger Darstellung zusammenordnen, was an Erbaulichem, Herzerquickendem und Belehrendem im Stillleben jener frommen Kreise sich abgespielt hat. Wer in christlicher Einfalt solche Erbauung sucht, kann mit Freude und Gewinn das Buch lesen und wiederlesen. Daß die Verfasserin zuweilen bei Schreibweise deutscher Namen oder bei geographischen Angaben und bei etymologischen Erklärungsversuchen nicht ganz glücklich war, wird man leicht nachsehen, es könnte und sollte dies aber doch bei einer neuen Auflage behoben werden.

Der Josefinische Klostersturm im Land ob der Enns. Von Dr Rud. Hittmair. gr. 8° (XXX u. 576) Freiburg 1907, Herder. *M* 10.—

Wie Ad. Wolf 1871 auf die Länder Innerösterreichs, Aug. Lindner 1884 auf Deutschtirol, so beschränkt der Verfasser die Darstellung des Josephinischen Klostersturms auf die Grenzen eines einzelnen Landes. Nicht nur durch Alter und Bedeutung seiner Klöster hat dieses vor andern Kronländern etwas voraus, sondern auch dadurch, daß seine Behörden im Übereifer über die Härten der Josephinischen Maßregeln noch hinauszugehen liebten. Mit Recht wird zurückgegangen auf die Keimansätze der gewaltsamen Neugestaltung unter Maria Theresia und der Gegenstand weiter geführt bis unter Leopold II. und Franz II. und teilweise bis in die Gegenwart. Was geboten wird, ist im wesentlichen der Inhalt der Regierungsakten, die mit großer Vollständigkeit herangezogen und sehr ausführlich wiedergegeben sind. Dadurch wird ein reiches Material zugänglich für die Bedürfnisse und Liebhabereien der Wirtschafts- und Lokalgeschichte und manches wichtige Moment zur Beurteilung der kirchlichen Verhältnisse des Landes wie der Josephinischen Klosterpolitik. Annehmlichkeiten der Lektüre oder leichten Überblick nach der Art P. Lindners gewahrt das Werk nicht; dafür ist der reichlich gehäufte Stoff zu wenig verarbeitet und in Form gebracht. Wenn das Vorwort sich schmeichelt, „in der umfassenden Darbietung des vorhandenen Materials sei Gewähr geboten für die Objektivität der Darstellung", so liegt darin wohl eine Täuschung. In den Regierungsakten, und seien sie noch so umfassend, wird eben nur die eine Seite gehört, alles vom Gesichtspunkt der Bureaukratie, alles im Lichte des die herrschende Klasse erfüllenden Geistes. Vereinzelt werden wohl auch die Eingaben der geängsteten und eingeschüchterten Klosterbewohner und Stellen aus Klosterchroniken beigebracht, aber zu unbedeutend, um darin ein Korrektiv zu haben. Die Klosteraufhebungen Josephs II. zeigen in ihrem Vollzug bei weitem nicht die Brutalität und Härte wie die in Bayern und Württemberg, aber die Gewaltsamkeit verquickt sich hier mit Heuchelei und steht unter dem Fluch des Kleinlichen und Lächerlichen. Die Klöster selbst erscheinen hier viel weniger auf der Höhe ihres Berufes als in den andern von der Aufhebung betroffenen Ländern, die Verräter sind zahlreicher,

die geistlichen Handlanger noch serviler. Achtbare Gestalten, Verteidiger des Rechtes, Verfechter der kirchlichen Grundsätze erscheinen hier kaum an der Oberfläche — hauptsächlich wohl infolge der Einseitigkeit des Materials. Die treue Ergebenheit gegen das Kaiserhaus, die den Verfasser selbst für einen blinden Verwüster des Heiligtums fast nur Worte der Verehrung und Bewunderung finden läßt, ist aller Achtung wert, aber auch bei solchen Äußerungen einer ehrenwerten Loyalität werden richtiges Maß, Geschmack und Begründung ungern vermißt.

Missionsvikar Eduard Müller. Ein Lebensbild. Geschildert von E. Kolbe. Herausgegeben zum Besten des Baues einer St Eduard-Kirche für Rixdorf-Britz bei Berlin. 8° (128) Berlin o. J., Verlag des Kirchbau-Sammel-Vereins St Eduard (zu beziehen durch Kuratus Dr J. Schmidt, Britz bei Berlin, Rudowerstr. 90). Kart. *M* 1.—

Schon in der Neuen Folge der „Charakterbilder aus dem Klerus Schlesiens", die Dr Jungnitz aus dem Nachlasse Aug. Meers 1898 herausgab, war in einer kurzen Skizze (S. 296—311) des einst weltbekannten „Geistlichen Rat Müller" (1818—1895) mit großer Wärme gedacht und ist bei der Anzeige in diesen Blättern (LV 574) mit besonderer Anerkennung darauf hingewiesen worden. Nun hat einer der alten Berliner Freunde dem Andenken des hochverdienten, tugendreichen Priesters eine eigene Schrift gewidmet, so wie es zu dem Manne paßte: schlicht, fromm und volkstümlich, dabei, weil meistens aus persönlichen Eindrücken geschöpft, lebendig und unmittelbar. Das Schriftchen will nicht als erschöpfende Darstellung gelten, nicht die vollwertige Geschichte einer so langjährigen und eingreifenden Wirksamkeit wiedergeben. Aber tausend schöne Erinnerungen sind darin festgehalten, die man mit Freude und Erbauung liest. Eduard Müller darf von den Katholiken Berlins niemals vergessen werden, er verdient aber ein ehrendes Andenken auch sonst im katholischen Deutschland. Wenn die bescheidene Lebensbeschreibung in den Lesern die Liebe zum katholischen Glauben und die Freude an einem reinen christlichen Wandel bestärkt, und wenn sie durch ihren Ertrag etwas zu einem neuen Berliner Kirchenbau beiträgt, so ist das ganz im Geiste des einstigen Berliner Missionärs. So wirkt der apostolische Priester auch nach seinem Tode noch fort.

Die Völkerschlacht der Zukunft „am Birkenbaume" sagengeschichtlich dargestellt. Von Prof. Dr Friedr. Zurbonsen. Zweite, erweiterte Auflage. 8° (122) Köln 1907, Bachem. *M* 2.—

Im Träumen und Dichten unseres Volkes behauptet die „Schlacht am Birkenbaum" eine so namhafte Stelle, daß wohl jeder gerne Genaueres erfahren möchte über das Alter und die geschichtliche Bezeugung der Sage, über die Hauptzüge ihres Inhaltes und den Schauplatz, an welchen sie sich anknüpft. Der Verfasser weiß vieles hierüber mitzuteilen, legt jedoch den größeren Nachdruck auf die Erklärung und Deutung. In der volkstümlichen Sage findet er Elemente wieder, die teils auf die germanische Mythologie teils auf Grundideen des Christentums zurückweisen sollen, Sybillinisches, Apokalyptisches, Chiliastisches, Erinnerungen an Varusschlacht und Nibelungenlied, an Alexanderlied und Kaisersagen, an Soester Fehde und Kölnischen Krieg usf. Die am Hellweg so oft geschauten und so ausgiebig bezeugten Schlachtenerscheinungen ist er geneigt, mit Emil Carthaus aus Luftströmungen und Nebelgebilden zu erklären, weist jedoch hin auf ähnliche Wahr-

nehmungen, die auch in andern deutschen und skandinavischen Ländern bezeugt sind und die schon Horsts „Zauber-Bibliothek" (II 314—318) passend zum Vergleiche herbeigezogen hat. Vielleicht am meisten fesseln des Verfassers Bemerkungen über das wie in Schottland so früher in Westfalen häufiger vorkommende „doppelte Gesicht". Dem gleichzeitig angekündigten größeren Werk über diesen geheimnisvollen Gegenstand kann man nur mit Spannung entgegensehen.

Bericht über den internationalen Marianischen Kongreß, gehalten in Einsiedeln (Schweiz) vom 17. bis 21. August 1906. gr. 8° (120 u. 416) Freiburg (Schweiz) 1907, Canisiusdruckerei und Verlag. *M* 6.—

Es ist ein Stück guten Modernismus, den heutigen Zug nach Versammlungen und Vereinen und Kongressen auch in den Dienst der Religion und der Andacht zu stellen: das haben die seit einigen Jahren ins Leben gerufenen Marianischen Kongresse erfolgreich getan und sind dadurch zu einem Bollwerk gegen den glaubensfeindlichen Modernismus geworden. Unter ihnen nimmt der letzte Kongreß von Einsiedeln eine hervorragende Stelle ein. Der Heilige Vater hatte vor Beginn des Kongresses in seinem Belobigungsbreve besonders darauf hingewiesen, wie sehr es ihm am Herzen liege, daß man praktische Arbeit mache, also Mittel und Wege suche, eine wahre lebens- und tatkräftige Andacht zu Maria dem katholischen Volke zu erhalten, sie zu vertiefen und auszubreiten. Daß dieses wirklich geschehen ist, davon legt der vorliegende Bericht Zeugnis ab; es ist derselbe aber zugleich ein Stück dieser praktischen Arbeit. Der aufmerksame Leser wird den stattlichen Band nicht niederlegen, ohne für sich selber die Andacht zur Gottesmutter aufgefrischt oder tiefer begründet zu haben, noch auch, ohne zur tätigen Mithilfe an der Ausbreitung dieser Andacht Anregung und Hilfsmittel zu finden. Der erste Teil gibt den tatsächlichen Verlauf der Vorbereitungen, der Veranstaltungen und der Abhaltung des Kongresses nebst den einschlägigen Aktenstücken an. Der zweite, weit umfangreichere Teil liefert eine Sammlung von wissenschaftlichen Arbeiten, welche in den Sitzungen und Versammlungen des Kongresses selber nur teilweise zum Vortrag und zur Verlesung kommen konnten. Sie beleuchten von dogmatischer, liturgischer, aszetischer und erziehlicher Seite die Marienverehrung und bieten so ein reiches Material zur Selbsterbauung und zur Verwertung für Vorträge und Predigten. In Einzelheiten einzugehen und die einzelnen sehr verschiedenen Arbeiten zu werten, würde zu weit führen. Das eine möge hervorgehoben werden: So wie beim Kongreß Freiburg (Schweiz) im Jahre 1902 der Sodalentag den anziehendsten Teil der Versammlung bildete und die von diesem ausgehende Anregung genügt hätte zur Rechtfertigung der ganzen Kongreßversammlung, so bildete auch nach Ausweis dieses Berichtes in Einsiedeln den Glanzpunkt der Sodalentag, und an praktischer Bedeutung dürfte auch die Anregung zu den wichtigsten mitzählen, welche in den Schlußarbeiten über Marianische Priesterkongregation und über Studentenseelsorge gegeben sind.

Reden und Betrachtungen über das Leben und Leiden, die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi. Von Thomas von Kempen. Aus dem Lateinischen übersetzt. Bevorwortet von Julius Müllendorff S. J. 8° (XX u. 278) Regensburg 1907, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. *M* 1.80; geb. *M* 2.80

Der Text des Büchleins erinnert einerseits an die zarten, dem hl. Bonaventura zugeschriebenen Betrachtungen über Christi Leben, anderseits an die inhaltsreichen

Belehrungen der Nachfolge Christi. Frommen, dem beschaulichen Leben geweihten, ja allen für solche Werke der Mystiker wohl vorbereiteten Seelen wird es ein treffliches Hilfsmittel der Andacht sein in dieser sorgsam durchgesehenen Übersetzung, schönen und handlichen Ausstattung.

1. **Im Geiste der hl. Elisabeth.** Vorträge für Frauen und Mütter. Von Dr Franz Keller. 8° (118) Dülmen 1907, Laumann. *M* 1.50; geb. *M* 2.25

2. **Die hl. Elisabeth von Thüringen.** Ihr Leben, ihre Verehrung und ihre Nachfolge. Mit Gebeten, einer Meßandacht und einer Novene. Von Ant. P. Plattner. Nebst einem sozial-charitativen ABC für Frauen, zusammengestellt von der Zentralstelle des Volksvereins für das katholische Deutschland. Mit 12 Bildern. 12° (146) M.-Gladbach 1907, Kühlen. 40 *Pf.*; geb. 60 *Pf.*

3. **Die Lilie von Brescia.** Das Leben und die Verehrung der hl. Angela Merici, Stifterin des Ursulinenordens. Mit einer Meßandacht und einer Sammlung von Gebeten und Denksprüchen. Von Dr Joseph Wirtz, Rektor, unter Mitwirkung der Ordensschwestern der hl. Ursula. Mit 7 Bildern. 12° (112) M.-Gladbach 1907, Kühlen. Geb. 60 *Pf.*

1. Keller gibt sehr brauchbare Vorträge für Müttervereine, in denen die heutige Frauenfrage treffend behandelt wird, demnach nicht nur die gewöhnlichen aszetischen Gedanken und Beweggründe entwickelt sind. Ein erfahrener Seelsorger kann, wo es ihm nötig oder nützlich erscheint, leicht die religiösen Gesichtspunkte weiter ausführen. Jedenfalls ist der von Keller zusammengestellte Stoff wertvoll, um Vorträge für Frauen und Mütter neu, anregend und fruchtbringend auszugestalten.

2. Auch das von Plattner zusammengestellte Büchlein steht unter dem Einflusse der heutigen Frauenfrage. Es ist geeignet, eine Menge wichtiger, religiöser Erwägungen und praktischer Ratschläge in den Kreisen der Mädchen und Frauen weiter zu verbreiten, sie vor Gefahren zu schützen und auf gute Wege zu leiten.

3. Das für Ursulinen und ihre Zöglinge von Wirtz verfaßte kleine Buch bezweckt mit Geschick, die Verehrung der hl. Angela zu fördern, ihren Schutz zu erflehen und ihr Beispiel wirksam zu machen.

Fritz Wild, Zögling des Kollegiums Virginis Immaculatae zu Kalksburg. Ein junges Sodalenleben. Von Ladislaus Pámer S. J. kl. 8° (82) Kalksburg 1907, Selbstverlag. Geb. 85 *Pf.*

Was läßt sich über ein junges Leben sagen, das im Alter von 14 Jahren vom Tode geknickt worden ist? Wie P. Pámers Büchlein zeigt, doch allerlei Hübsches und Liebenswürdiges. Wir hatten bereits Gelegenheit zu beobachten, wie die schlichte Lebensbeschreibung eine Schar junger Gymnasiasten, denen sie vorgelesen wurde, angeregt und gefesselt hat. Es ist anzuerkennen, daß Fritzens Schwierigkeiten nicht verschwiegen sind (S. 19 43 f). Ein gutes Dutzend Lichtdrucke hilft dazu mit, das Lebensbild jungem Volke angenehm zu machen.

Hin zu Rom! Kleine Erzählungen nach Dr Andreas Räß. Von P. H. Opitz S. J. 12° (142) Wien 1907, Norbertus-Druckerei. 80 *Pf.*

Ein prächtiges Büchlein, das in alle Volksbibliotheken gehört. Diese Konvertitenbilder, aus der großen Sammlung von Bischof Räß mit Sorgfalt aus-

gewählt, sind ganz geeignet, die Begeisterung für unsere heilige Kirche in Tausenden von Herzen neu zu beleben. Dabei lesen sich die kleinen Erzählungen, auch rein formell betrachtet, ganz vorzüglich; P. Opitz ist ein geborener Schriftsteller, das zeigt sich hier wieder klar. Möge er unserem deutschen Volke noch viele solche Gaben und auch einmal ein größeres literarisches Werk schenken.

Le Rosaire dans la poésie. Essai de bibliographie. Par Hugues Vaganay, bibliothécaire des facultés catholiques de Lyon. 8° (56) Macon 1907.

Diese auf Aldwich Handpapier gedruckte Arbeit bietet die vierte neu bearbeitete Ausgabe der im Bulletin du bibliophile 1900 sowie in dem Compte rendu der Marianischen Kongresse zu Lyon (1900) und zu Freiburg in der Schweiz (1902) veröffentlichten Abhandlung. Sie hat mit großem Fleiße die poetischen Versuche aufgezählt und gewürdigt, welche in der Poesie der verschiedenen Sprachen und Völker zur Verherrlichung des Rosenkranzes gemacht worden sind seit dem Ausgange des Mittelalters bis in die neueste Zeit. Sie zeigt, daß Frankreich, Spanien und besonders Italien weit mehr Dichtungen dieser Art geliefert haben als alle übrigen Länder. Einige Ergänzungen bieten die Artikel des Fr. Thomas Esser Ord. Praed. „Über die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte" im „Katholik" 1904 (3. Folge XXX 98) und in den folgenden Bänden. Doch wird das Gesamtbild durch sie nicht verändert. Dem Verfasser bleibt also das Verdienst, diesen schwierigen, für die Geschichte der Marienverehrung wichtigen Teil der Bibliographie zusammengebracht und geordnet zu haben.

Perlen aus dem Schatze deutscher Dichtung. Proben zur Literaturkunde. Von Dr Wilhelm Reuter. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage, bearbeitet von Lorenz Lütteken. 8° (XVI u. 268) Freiburg 1907, Herder. *M* 2.—

Das Buch ist zunächst eine willkommene Ergänzung zu Reuters „Literaturkunde", deren 18. Auflage vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift (LXXI 232 f) besprochen wurde. Zugleich hat es aber auch seinen eigenen Wert als treffliche Anthologie jener besten Erzeugnisse unserer deutschen Literatur, die einen dauernden Bestand der letzteren ausmachen. Die vorliegende dritte Auflage zeigt gegenüber der zweiten 200 neue Literaturproben, während einige weniger bedeutende oder durch häufige Wiedergabe überall bekannte Gedichte ausgeschieden wurden.

Kirchenlieder. Von P. Gaudentius Koch, Kapuziner. 12° (72) Münster o. J., Alphonsus-Buchhandlung.

Einfache, aber innig fromme Lieder, dabei von einem ausgesprochen sangbaren Rhythmus. Sehr viele dieser Christus- und Mariengedichte sind denn auch bereits komponiert.

Lieder im heiligen Geist. Von Richard v. Kralik. Zweite, vermehrte Auflage. 12° (160) Steyl 1906, Missionsdruckerei. *M* 1.75

„Das Büchlein ist kein theologischer Traktat, es ist eine lose Reihe von poetischen Anmutungen. Man wird darin vom Standpunkte des Systems manches vermissen und manches überflüssig finden. Es soll aber kein Lehrgebäude sein, sondern eine Rankenverschlingung, die sich um den festgegründeten Dom des Dogmas und die

heiligen Schriften windet" (Aus dem Vorwort). Unseres Erachtens ist diese Gedichtsammlung trotz der Versicherung vom Gegenteil etwas zu lehrhaft gehalten, während der Dogmatiker hier kaum etwas auszusetzen hat. Der Verfasser folgt durchweg P. Meschlers „Gabe des heiligen Pfingstfestes". — Wenn man auch da und dort den poetischen Schwung etwas vermißt (z. B. Elias und Michäas; Elisäus und Elias; Spiritismus), so zeigen doch z. B. „Himmel" u. a., daß es nicht am Mangel der poetischen Begabung liegt.

Hausbrot. Märchen und Sagen — Ritter- und Räuber-, Hexen- und Wildschützen-Geschichten — Familien-Erzählungen und Lebensbilder — Lieder — Sprüche — Sitten und Gebräuche, vom Volke ersonnen, gesammelt und dem Volke unverfälscht zurückgegeben vom Onkel Ludwig in Verbindung mit Dr Richard von Kralik. 1.—3. Bdchn. kl. 8° Donauwörth 1907, Auer. à *M* 1.—

An Volksbüchereien mangelt es uns allerdings nicht mehr; wir haben auf katholischer Seite deren schon so viele, daß man jetzt mehr an die Vervollkommnung der bestehenden als an die Schaffung neuer denken muß. Dennoch entbehrt die vorliegende nicht einer besondern Berechtigung. Es handelt sich hier um die Wiedergabe von Geschichten und Sagen, die im Volke selbst entstanden, von Geschlecht zu Geschlecht weiter erzählt wurden, also im großen und ganzen um gesunde, literarische Kost. Daher der Titel Hausbrot. — „Wir wollen die betreffenden Früchte der Volkspoesie vom Untergange retten", sagt der Herausgeber. Dabei sollen die Geschichten so erzählt werden, wie sie im Volke seit Jahrhunderten fortleben, ohne Zusätze, Verfeinerungen oder Abkürzungen. Dieser Grundsatz ist gut, doch bedarf er unseres Erachtens einer kleinen Beschränkung. Die Volkssage ist zuweilen arg derb. Allerdings will der Herausgeber nicht, daß man die Sammlung Kindern in die Hände gebe. Doch ließe sich manche Stelle auch für Erwachsene leicht einwandfreier fassen, ohne dem poetischen Gehalt auch nur im geringsten zu schaden. Zu den schönsten Erzählungen der Sammlung rechnen wir „Die stumme Büßerin", „Die Schloßfräulein vom Kirchberg" und der „Hütersbua vom Apfeldrach".

Aus Vergangenheit und Gegenwart. Erzählungen, Novellen, Romane. 12° Kevelaer-Leipzig, Butzon & Bercker. Jedes Bändchen 30 *Pf.*

Unsere Leser kennen die treffliche Sammlung seit 1898 aus vielen früheren Empfehlungen in dieser Zeitschrift (besonders LXXII 120 f). Die rüstig vorwärts schreitende Bibliothek ist mittlerweile bis auf 79 Nummern gestiegen. Das Jubiläumsbändchen Nr 75: „Phantasien" von Anna v. Krane, ist mit etwas viel Phantasie geschrieben.

Das rote Haus. Von E. Nesbit. Aus dem Englischen. Von H. Lobedan. Mit 7 Einschaltbildern. 8° (292) Köln 1907, Bachem. *M* 4.—; geb. *M* 5.—

Ein Roman eigener Art, ohne Probleme und ohne Kämpfe! Er beginnt gerade auf dem Punkte, wo andere meistens schließen. Ein junges Ehepaar, das bisher wacker um das tägliche Brot kämpfen mußte, kommt unvermutet in den Besitz eines halbverfallenen großen Gutes, des roten Hauses. Obwohl aller Lebenssorgen noch nicht vollends überhoben, führt es fortan doch ein halb märchenhaftes Dasein. Die drolligsten Vorkommnisse werden mit feierlichster Ernsthaftigkeit geschildert und die

mühevollsten Anstrengungen haben meistens nur einen lächerlichen Erfolg. Allem Mißgeschick zum Trotze leidet die zufriedene Gemütsstimmung des Heldenpaares keinerlei Störung. Man könnte das Buch den Roman der Sorglosigkeit und unschuldigsten Lebensfreude nennen. Die beiden Neuvermählten sind zwei große Kinder, die vom Ernste des Lebens auch nicht die geringste Ahnung haben. Um sie einigermaßen mit dem praktischen Leben vertraut zu machen, tritt eine welterfahrene junge Verwandte in den Kreis der beiden Sorglosen, ohne zunächst jedoch andere Erfolge als jene vermehrter Heiterkeit oder komischer Verwicklungen zu erzielen. Das reizende Idyll schließt mit der Geburt eines Kindes, die zu guter Letzt die Ankunft einer ernsteren Lebensauffassung ankündigt.

Vergeudete Jugend. Roman. Nach E. Schoyen En Sjaels Historie frei bearbeitet. Von C. zur Haide. 8° (224) Osnabrück 1907, Pillmeyer. *M* 2.50

Der Roman erinnert stark an die Werke der Gräfin Ida Hahn-Hahn. Hier wie dort das vornehme Milieu mit seinen Lebemenschen, seinem äußeren Firnis und seiner inneren Hohlheit, hier wie dort die gute, aber stellenweise zu offene Tendenz. Doch ist Ida Hahn-Hahn reicher an Erfindungsgabe, gewandter in Stil und Sprache, feiner in der Charakteristik. Der Held dieser Erzählung, ein junger Däne, gewinnt in der Lotterie das große Los im Betrage einer runden Million Mark. Die erste Nachricht von seinem Glücke macht ihn sprachlos. „Wie gelähmt vor innerer Erregung saß ich da, den Brief in der Hand, ohne etwas sagen oder denken zu können" (S. 29). Aber das leichtsinnig erworbene Geld geht noch leichtsinniger im Umgang mit heruntergekommenen Adligen und durch eine unglückliche Heirat wieder verloren. Der arme Mann muß schließlich froh sein, daß er sich durch langjährige angestrengte Arbeit endlich zu der Lebensstellung emporschwingen kann, die ihm vor dem verhängnisvollen Glücksfall ohne weitere Anstrengung offen stand. — Die eingestreuten Episoden vom indischen Prinzen und den spiritistischen Experimenten sind sehr wirkungsvoll, wenn sie auch mit dem Gang der Romanhandlung nur lose zusammenhängen.

Im stillen Winkel. Behagliche Plaudereien über Leben und Kunst. Von Joseph Oswald. 8° (344) Köln 1907, Bachem. *M* 3.—; geb. *M* 4.—

Als eine Reihe behaglicher Plaudereien führt sich das Buch selbst ein. Es wird von Anfang bis Ende dieser seiner anspruchslosen Selbstbewertung gerecht, denn der Ton ist weit von aufdringlicher Belehrung entfernt und scheint es nur auf Zeitvertreib abzulegen. Nichtsdestoweniger wird man das Buch nicht ohne Nutzen lesen, und zwar wie in künstlerischer so auch in ethischer und mancher andern Beziehung. An die unbedeutendsten und alltäglichsten Vorgänge knüpft der geistvolle Verfasser seine meist humoristischen Bemerkungen an und versteht es dabei, recht treffende Schlaglichter aufzustecken. Aber man lese das Buch nicht in einem Zuge. Dafür ist es offenbar nicht gemacht, sondern vielmehr dazu, dem Leser Tag für Tag ein kurzes Plauderstündchen zu verschaffen.

Der Vogt auf Mühlstein. Eine Erzählung aus dem Schwarzwald. Von Heinrich Hansjakob. Prachtausgabe mit acht Heliogravüren nach Originalzeichnungen von Professor Wilhelm Hasemann. Zweite,

verbesserte und vermehrte Auflage. 4° (VI u. 66) Freiburg 1907, Herder. Geb. in Orig.-Leinwandband *M* 12.—

Die Herdersche Prachtausgabe des Vogts auf Mühlstein, die wir schon früher (L 350 f) empfohlen haben, nimmt zum zweitenmal ihren Gang in die Welt. Die Erzählung ist ganz einfach. Des Vogts auf Mühlstein Tochter liebt des Öler-Jocken Hans; aber der harte Sinn des Vaters, der Gernhaben oder Liebe beim Heiraten für lauter Komödie hält, zwingt sie zu einem beschränkten, protzigen Witwer von 53 Jahren. Acht Wochen nach der Trauung, dem „Tage des Opfers", ist Lene eine Leiche; Hans, der den österreichischen Werbern gefolgt ist, sucht und findet bei der Kunde den Tod auf dem Schlachtfelde. Damit schließt in dieser Ausgabe die Geschichte, die Anhänge über die Schulmeister und sonstige Leute auf den Schottenhöfen sind weggelassen. Von vielen für die beste Erzählung Hansjakobs gehalten, ist der Vogt auf Mühlstein ein Muster seiner Art und Weise: wahre Poesie, durchwirkt von der Geschichte, unterbrochen durch allerlei Räsonnement über die moderne Kultur. Die stimmungsvollen, edel gehaltenen Bilder illustrieren sehr gut die Geschichte der unglücklichen Liebe, angefangen von dem frühlingsfrohen Heimweg aus der Kirche bis zu dem ergreifenden Gebet Hansens auf dem Grabe.

Miszellen.

Protestantische Mariendichtung des 17. Jahrhunderts. Der „Edle, Veste und hochbenahmte Herr" Peter Basse, ums Jahr 1652 „Wolbestalter Lübekischer Hauptmann zu Möllen", war nicht nur ein frommer Mann, sondern als Mitglied des löblichen Elbschwanenordens verstand er es auch, seinen Gesinnungen poetischen Ausdruck zu geben in dem Büchlein: Andächtiger Seelen Spatzier-Gang, durch die Gassen zu Jerusalem vom Richt-Hause Pilati, Biß zum Heiligen Grabe Abgeteihlet in Zwey-Hundert Schritte. Gedruckt in Lübek durch Gottfried Jegern, In Verlegung des Autoris. Im Jahr Christi 1652.

Natürlich enthält das Büchlein manches, was uns heute sonderbar anmutet. So gleich in der „Zueignung", wenn Basse die würdigen Bürgermeister und Ratsherren der Stadt Lübeck bittet, sie möchten „wie erhobene Berge auf das niedrige Tal meines untertänigen Herzens sehen", oder sich bei ihnen entschuldigt, daß er, wohlbewußt, daß man den Göttern nicht mit leeren Händen nahen darf, nach so vielen „Wohltaten in großgünstiger Gewogenheit" nur eine „Federfrucht" zum Danke bringe, er beziehe sich eben „auf das Beispiel jenes Vogels, der unter eines gewaltigen Gebäues Dach sich ein sicheres Nestlein zugerichtet, worfür er dem Eigentümer nichts besseres zu geben wußte als die schönsten seiner Federn". Allein derartiges findet sich doch mehr in der Vorrede und Zueignung, die nach dem Geschmack der Zeit nun einmal auf Stelzen gehen mußte, als in dem eigentlichen Gedicht mit seinen 200 „Schritten", d. h. Strophen. Der

brave Hauptmann von Möllen war gewiß nicht ohne dichterische Anlage. Wahrheit und Lebhaftigkeit der Empfindung und eine für seine Zeit anerkennenswerte Herrschaft über Sprache und Vers wird man ihm nicht absprechen wollen.

Doch es ist nicht sowohl die dichterische Seite des Büchleins, die uns interessiert, als die religiöse. Basse war nicht Prediger und ist nicht zu Hause in der gelehrten protestantischen Streittheologie. Er sagt selbst in der Zueignung, in seinem Gedicht sei nichts zu finden von weltlicher Weisheit oder politischen Händeln, „viele weniger von denen, leider, anitzo in der ganzen Christenheit währenden höchstschädlichen Religionsstreiten und denen daher rührenden erschrecklichen Veränderungen und Blutvergießen. Sintemal ich zur Wissenschaft aller solcher Dinge nicht gelanget". Basses Büchlein erlaubt somit einen Einblick in das religiöse Denken und Fühlen des gläubigen protestantischen Volkes im 17. Jahrhundert, und dies Denken und Fühlen zeigt sich noch durchaus beherrscht von den alten katholischen Überlieferungen; die eigentlich protestantischen Vorstellungen sind so tief noch nicht eingedrungen.

Das gilt merkwürdigerweise vor allem von der protestantischen Zentrallehre, der Rechtfertigung aus dem Glauben allein. Schon in den ersten Zeilen seiner Zueignung an Bürgermeister und Rat von Lübeck äußert er sich in dieser Hinsicht ganz katholisch:

„Es hat, gebietende, Hocheehrte, großgünstige Herren, ehermals ein andächtiger und seiner Seligkeit sorgfältiger Mensch einer geistlichen Person zu erkennen gegeben, daß ihme in seines Lebens Lauf kein Ding mehr Schreckens machete, als daß er den Tag und die Stunde seines Abscheides von hinnen nicht vorher wissen könnte. Deme aber zur Antwort geworden: daß wann er dessen wollte gewisse sein, er sich steif und feste einbilden sollte, daß jeder Tag sein letzter sein würde. Welches in Wahrheit eine verständige Antwort und fast nachdenkliche Rede ist, als wordurch einem jeden gar artlich an die Hand gegeben wird, auf die flüchtige Zeit . . . emsige Achtung zu geben und derselbigen viel mehr und eher von vorne als von hinten her wahrzunehmen, auch täglich und stündlich darauf Bedacht zu sein, wie er solch ein schnell vorüber rauschendes Wesen zu der Ehre Gottes, seiner selbst und des Nächsten Erbauung wohl und recht anwenden möge."

Das sind die alten katholischen Gedanken, daß von einem guten Tod alles abhängt, und daß man ihn erlangt durch Benutzung der Zeit zu guten Werken. Ähnlich heißt es in der Erinnerung an die Leser des Werkchens: „Wollte Gott, wir zerrissen mehr unsere harte Herzen als die Kleider, und stelleten unser kurzes Leben und Wandel also an, daß wir uns selber nicht betrügen und daß Christus nicht umsonst für uns gestorben, welches erschrecklich zu sagen ist. Derowegen, so lasset uns doch so große Begierde haben uns zu bessern, als Christus hat uns selig zu machen. Wann wir nun dessen Willens seind, so müssen wir nicht nur nach Gewohnheit blos um die Fasten und Osterliche Zeit, wann uns das Leiden und Sterben Jesu Christi in allen Kirchen von den Gottesboten erkläret wird, eine kurze und fliegende Andacht haben, und hernacher im ganzen Jahr wenig mehr daranne gedenken. Ach nein, besondern es muß uns seine jämmerliche Gestalt stetes im Gedächtnis und für Augen schweben . . . Wer aber dieses wollte gering

achten, seine Sünde, die solches mit verursachet haben, in wahrem Glauben an diesen Sündenträger nicht erkennen, herzlich bereuen und beweinen; wer sich dieses nicht wollte zu Nütze machen, ... wer sein Joch nicht auf sich nehmen und ihme nachtragen will, wer nicht wie er getan, seinen Feinden will vergeben und für sie beten, der wird schuldig an dem teuren Blute des Sohnes Gottes und tritt dasselbige mit Füßen, ist seiner nicht wert und wird schwerlich teil an ihme haben, ja es wäre einem solchen Menschen besser, daß er nie geboren wäre ..."

Doch es ist ohnehin bekannt, daß die Rechtfertigungslehre der Reformatoren nie eigentlich ins Volk gedrungen ist. Vielleicht noch merkwürdiger ist deshalb an unserer Dichtung die besondere Aufmerksamkeit, die sie der Mutter des Herrn widmet.

Gegenstand des Gedichtes ist die Leidensgeschichte von der Verurteilung durch Pilatus an. Was das Evangelium darüber erzählt, wird nun aber nicht in epischer Weise ausgemalt oder etwa durch Züge aus der Legende weiter ausgeführt. Es werden vielmehr nur einzelne wenige Züge aus der Erzählung der Evangelien herausgegriffen und an diese dann Erwägungen und Affekte angeknüpft. In den ersten Strophen denkt der Dichter sich bei den Ereignissen der Leidensgeschichte gegenwärtig und bittet die Muse Urania, mit ihm durch das Gedränge des Volkes sich hindurchzuarbeiten, um den Heiland auf seinem Schmerzenswege zu Gesicht zu bekommen. Doch die heidnische Urania ist dafür nicht zu haben, und — läuft ihm davon. Da wendet (Str. 12) der Dichter sich an die Kirche, die seine Muse sein soll. Das erste nun, was ihm unter Führung der Kirche zu Gesichte kommt, ist die Schmerzensmutter.

14: Ach da kommt mir zu Gesicht
Ein gebenedeites Licht,
Naß beperlet, bleich von Wangen;
Schmerz und Pein wird dir vermehrt,
Ander Eva, weil ein Schwert
Durch die Seele dir gegangen.

16: Edle Mutter, reine Magd,
Die der Allmacht so behagt,
Daß sein Geist dich durchgestrahlet!
Kannst du wohl für Angst und Pein
Eben da zugegen sein
Wor dein Sohn für uns bezahlet?

Es folgt dann eine Erwägung über die Ursache des Leidens, Christi Standhaftigkeit und Barmherzigkeit. Darauf ermuntert sich der Dichter, Christus aufzusuchen.

23: Auf dann meine Seele fort,
Zu dem Hort und Lebens Wort
Zu den edlen Weinstocks Reben,
Zu dem Schatz und Himmelsbrod
Zu dem, der von Keltern rot,
Zu dem, der sich uns gegeben.

Str. 27 ist er dann Zeuge, wie das Judenvolk in den Ruf: „Kreuzige!" ausbricht; Str. 44 begegnet er dem Kreuztragenden; Str. 82 kommt er auf Golgatha an. Während der Annagelung Str. 90 verliert der Dichter das Bewußtsein. Als er wieder auferwacht, „Fühlt ich noch viel größre Schmerzen" —:

94: Dann die Gotts-Gebärerin
Fand ich plötzlich sinken hin
Und wie Marmor hart erstarren.
Zweifelnd, was ich machen sollt,
Als ich zu dem Heiland wollt,
Hieß mich Angst bei ihr verharren.

96: Wer mit trocknen Wangen steht
Dem es nicht zu Herzen geht
Wer darüber nicht verbleichet,
Wann er schauet diese Pein,
Der gewiß dem Kieselstein
Und dem Eisen sich vergleichet.

97: Sollte denn nicht solcher Schmerz
Dringen durch ein Mutterherz?
Würd' es Ohnmacht nicht verschwächen?
Ach der Jammer ist zu groß;
Könnt ich diesen Herzenstoß
Ihr doch aus den Sinnen sprechen!

Er beginnt dann die Jungfrau zu trösten, was nun allerdings mitunter etwas sonderbar herauskommt. Er spricht ihr vom Wert des Blutes Christi:

Denn, was Anfangs Deines war
Rinnet itzt aus Christi Wunden.

100: Übertrifft nicht diese Fluth
Aller Welt Gold, Schätz und Gut?
Wessen Zunge kanns aussprechen? . . .

101: Komm o Mutter und beschau
Den vollführten Wunderbau
Wie der Lebensbaum erhoben,
Seelenspeise fertig steht
Dann die Heirat für sich geht
Erd und Himmel sich verloben.

Es werden dann ziemlich breit die Schmähreden behandelt, deren Gegenstand der Gekreuzigte war. Doch etwas anderes schmerzte den Herrn mehr als aller Spott:

137: Wie Verläumdung itz verschwand
Dieses flammend Herz empfand
Einen noch viel größern Schmerzen
Für ihm stand der keusche Leib
Das niemal erkannte Weib
Deren Angst ihm ging zu Herzen.

138: Dann sie sprach: O meine Kron,
O mein Gott! mein Herr, mein Sohn!
Können auch gefunden werden
Solche Schmerzen, solche Pein
Als du trägst? Es kann nicht sein
Ist auch nie gehört auf Erden.

Die Rede der Mutter Gottes zieht sich durch elf Strophen fort. Sie spricht davon, wie Christus nach eigenem Ratschluß leidet, von der Freude, die sie selbst früher im Verkehr mit Christus und im Anhören seiner Lehre genossen hat, von der Wirkung des Leidens und der künftigen Auferstehung; dann aber auch von der Sorge um ihr künftiges Los auf Erden. Die Gesinnungen, die der Dichter hier der Jungfrau leiht, sind im ganzen nicht so erhaben, als man sie bei einer Gottesmutter voraussetzen muß. Str. 150—155 tröstet sie der Gekreuzigte:

150: O ganz unvergleichlichs Weib
Fest bei meinen Worten bleib,
Fing der Herr an auszubrechen:
Traue mir, o saubre Magd
Alles was ich dir gesagt,
Wird schier künftig selber sprechen.
— — — — — — — — — —
Stetes will ich bei dir sein,
Deines Herzens Angst und Pein
Mit des Himmels Freude lohnen.

154: Deine Glieder und Gebein
Deinen Gang, beid' aus und ein
Soll der Engel Wacht umringen;
Diese werden wann die Pflicht
Von dir die Natur entricht
Deine Seele zu mir bringen.

155: Da, da wird dein Glanz und Schein
Gleich den Sonnenstrahlen sein.
Wessen Zunge wird aussprechen
Deiner Freuden große Meng?
Auch wird deiner Jahre Läng
Weder Neid noch Zeit abbrechen.

Es folgen Erwägungen und Ausbrüche des Gefühls bei Christi Tod und den Wunderzeichen, die ihn begleiten. Über die Eröffnung der Seite sagt der Dichter:

185: Wunde Wunden heilen kann
Groß Geheimnis drinnen stecket
Denn es wirkt des Speeres Spitz,
Daß wir sehn der Liebe Sitz
Gottes Herz wird aufgedecket.

186: Dieses ist ein festes Schloß
Wieder Anfall und Geschoß,
Alle, so dahin entweichen
Kann hie weder Angst noch Not,
Auch gar nicht der ander Tod,
Noch der Höllenhund erschleichen.

Bei der Schilderung der Grablegung wird wiederum eine Strophe der Schmerzensmutter gewidmet. Im ganzen beschäftigen sich von den 200 Strophen der Dichtung 31 mit der Mutter Gottes.

So konnte der Hauptmann von Möllen vor Bürgermeister und Rat von Lübeck reden, und solche Reden konnten bei den protestantischen Zeitgenossen Anerkennung finden. Im Anhang zu Basses Dichtung ist eine große Anzahl von Lobeserhebungen auf dieselbe in lateinischen und deutschen Versen abgedruckt, in denen meist unbekannte Dichter, aber auch Joh. Rist und Philipp Harsdörffer ihr Urteil über Basses Leistung in Tönen des höchsten Lobes abgeben. Keiner scheint damals Anstoß daran genommen zu haben, daß Maria als Gottesgebärerin und stete Jungfrau anerkannt wird, oder daß der Dichter ihr so viel Aufmerksamkeit schenkt. Höchstens der Superintendent von Lübeck macht eine Bemerkung, die man als Ausdruck des Gegenteils auffassen könnte. Würde wohl heute ein protestantischer Dichter ähnliches wagen können?

Ein unbeachtetes Wirkungsfeld der alten Jesuiten. In den vor kurzem ausgegebenen „Sitzungsberichten der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Rußlands aus dem Jahre 1906" ist ein Vortrag wiedergegeben: „Analekten zur Geschichte der Landwirtschaft und der Viehzucht in Livland", den der um die geschichtliche Erforschung seiner Heimat hochverdiente frühere Präsident der genannten Gesellschaft, Hermann v. Bruiningk, am 11. Januar 1906 gehalten hat. Er erwähnt dabei die erfolgreichen Bemühungen des Deutschordens um Hebung der Pferdezucht und die Verdienste der Cistercienser um Anbau des Bodens. Otto Schenking, der nachmalige Bischof von Wenden, ließ 1584 einen Käser aus Holland kommen, um die Bereitung des holländischen Käses einzubürgern. Der erfahrene Holländer ging schon bald in den Dienst der Jesuiten über, die einen ihnen zugeteilten Grundbesitz in der Umgebung von Wenden unter P. Jakob Hulp, besonders aber unter dessen tüchtigem Nachfolger P. Jakob Karremann energisch bewirtschaften ließen. Auf die Bauern der Umgebung machte die neue Art der Bewirtschaftung einen so tiefen Eindruck, daß sie noch Jahrzehnte

später, auch nach dem Verschwinden der Jesuiten, von den eisernen Eggen sprachen, mit welchen P. Karremann den Boden bearbeitet habe. H. v. Bruiningk, der aus Gerichtsakten der Jahre 1650 und 1651 solche Aussagen anführt, knüpft daran einige aus solchem Munde doppelt wertvolle Bemerkungen:

„Die wiederholte Erwähnung dieses für das Beweisthema im Grunde belanglosen Umstandes läßt erkennen, welch tiefen Eindruck die vom Pater eingeführte Neuerung hinterlassen hatte. Die Tatsache beansprucht aber auch insofern unser Interesse, als Grund zur Annahme vorliegt, daß P. Karremann bei seinen Bemühungen um Verbesserung der Landwirtschaft nicht etwa bloß persönlicher Neigung, sondern dem Bestreben seines Ordens entsprach, der in Livland als Erbe mehrerer Güter des Cistercienserordens, u. a. der des Jungfrauenklosters zu Riga, bemüht gewesen zu sein scheint, den Cisterciensern in deren traditionellen Verdiensten um die Hebung der Landwirtschaft zu folgen. Anhaltspunkte hierfür bietet das Einnahme- und Ausgabebuch des Rigaschen Kollegiums der Gesellschaft Jesu aus den Jahren 1592—1621, aus dem von C. Schirren einige Auszüge veröffentlicht worden sind und das ich kürzlich im Reichsarchiv zu Stockholm zu exzerpieren Gelegenheit hatte. Hier finden sich mehrere Einnahmeposten, die insbesondere auf eine bemerkenswerte Pflege des Gemüse- und Obstbaues zu schließen gestatten. Uns interessieren zunächst einige die Geflügelzucht betreffende Einträge.

„In Livland war und ist für Truthühner oder Puten nur die Bezeichnung ‚Kalkunen' üblich. . . . Über das erste Auftreten der Kalkunen in Livland sind wir genau unterrichtet. Hildebrand hat einen Auszug aus einem Briefe des Bischofs Johannes Bey von Dorpat vom 10. März 1535 an Michael Glinski, den Leiter des moskowitischen Staates, veröffentlicht. Mit diesem Schreiben sendet der Bischof ‚ein seltsames Thier, genannt ein Calkunisch Thier, das in einem neuen Land erfunden worden. Und ist unsers Erachtens ein gar frommes, biderbes, spöttisches Thier und voller Possen. . . .' So ist denn das Kalkun verhältnismäßig sehr früh nach Livland gelangt; sollen doch die ersten Truthühner selbst in England nicht viel früher (1524) ihren Einzug gehalten haben, längere Zeit aber ein seltener, sogar unter die Luxusgesetze gestellter Leckerbissen geblieben sein. Erst die Jesuiten sollen den Truthühnern in Europa größere Verbreitung gegeben haben, bis daß schließlich dieses Geflügel, das ‚indische Huhn', namentlich in England und Amerika auf keiner Weihnachtstafel fehlen durfte. [In früheren Zeiten hatte in England der Eberkopf diese Stelle eingenommen; vgl. diese Zeitschrift XLIX 503.] Auch in Livland ist die Verbreitung der Kalkunenzucht, wie es scheint, den Jesuiten zu verdanken. Denn nach jener ersten Erwähnung 1534, wo das Kalkun offenbar noch die Rolle eines seltenen Wundertieres spielt, findet sich von ihm lange Zeit keine weitere Spur. Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts mit ihrer schweren Kriegsnot mochte für die Züchtung, die auch in Westeuropa erst später Boden gewann, wenig geeignet gewesen sein. Aber doch schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts scheinen hier die Jesuiten die Kalkunenzucht eifrig und, dank dem Fehlen einschränkender Luxusgesetze, so erfolgreich betrieben zu haben, daß bereits 1613/14 in der Rechnung über verkauftes Geflügel

von dem den Jesuiten gehörigen Gute Ablein (im Lemsalschen) neben 92 Hühnern und 3 Gänsen die 8 indischen Hähne (galli Indici), worunter zweifellos Kalkunen zu verstehen sind, nicht höher als die Gänse, nämlich das Stück mit 3 Gr. polnisch, angesetzt wurden. Im Jahre 1617/18 wurden gar vom Gute Parien 14 Stück geliefert. Danach verbreitete sich die Zucht auf zahlreichen livländischen Gutshöfen. Es sei bemerkt, daß in dem oft erwähnten Rechnungsbuch [des Rigaschen Jesuitenkollegiums] unter den Einnahmen aus dem Verkauf von wildem Geflügel neben Haselhühnern (attagenes), Rebhühnern (perdices), Wildenten (annates), wilden Tauben (columbae) und Auerhähnen (galli magni, in Klammern: ‚Aurhan') wiederholentlich auch phasiani vorkommen, und zwar in ziemlich großer Zahl: 1613/14 in der Zahl von 13; 1607/08 gar 38. Da die bei uns häufigen Birkhühner in der Liste fehlen, so liegt es nahe, eine bloße Namensverwechslung vorauszusetzen. Auffallend bleibt es immerhin, daß die in der Geflügelzucht wohlerfahrenen Patres anstatt des schon im klassischen Latein (bei Livius) für des Birkhuhn üblichen Namens tetrix sich der nur auf die doch wesentlich andersartige, große Familie der Fasane anwendbaren, im klassischen und auch im mittelalterlichen Latein gebräuchlichen Benennung phasiani bedient haben sollten. In neuester Zeit hat man in Livland mit gutem Erfolge Fasane zu akklimatisieren unternommen. Die Möglichkeit ist folglich nicht ausgeschlossen, daß bereits in früheren Jahrhunderten solche Versuche stattgefunden hatten und geglückt waren." H. v. Bruiningk teilt aus dem Rechnungsbuch des Kollegs den Posten für verkauftes Hausgeflügel des Landgutes Parien für das Jahr 1617/18 mit. Es waren verkauft worden: 11 Hähne, 19 Kapaune, 68 Hühner, 14 Truthähne und 17 Gänse.

Über Nietzsche steht ein scharfes Urteil in dem neuesten Buche des Züricher Professors Robert Saitschick (Quid est veritas? Ein Buch über die Probleme des Daseins, Berlin 1907, Hofmann, 70 ff). Zwar ist die Schrift oft dunkel in der Form und noch unbestimmt in der positiven Lehre, so daß die Fragen: Wozu im einzelnen bin ich auf Erden? Was wartet meiner jenseits des Grabes? auch am Ende noch ungelöst dastehen. Aber sie übt eindringende Kritik an der naturalistischen Anschauung vom Menschen, die ihn als eine bloße Zusammensetzung von Naturtatsachen nimmt, und dann an dem abstrakten Gebaren neuerer Philosophen, die, ohne Menschenkenntnis und ohne wahre Liebe über den Menschen phantasierend, unfruchtbare und unbrauchbare Lehren aushecken. Als einen solchen Philosophen ohne Menschenkenntnis betrachtet Saitschick, so sonderbar das bei Nietzsche dem Psychologen klingen mag, auch den Verkünder des Übermenschen. Stellt man die auseinanderliegenden Äußerungen zusammen, so ergibt sich folgendes Bild:

Nietzsches Erkennen ist nicht ein klares und tiefes Schauen, sondern nur ein impressionistisches Denken auf Grund einer gewissen künstlerischen Befähigung; er zeichnet nur einzelne Teile der menschlichen Natur wie durch Vergrößerungsgläser. Der abstrakte Gedanke, der Mensch sei etwas, das überwunden werden müsse, wird bei ihm zu einem leidenschaftlichen Gefühle, und nun lebt er in dem Ge-

danken und zieht rücksichtslos Konsequenz auf Konsequenz, wobei er zwischen Denken und Wirklichkeit keinen Unterschied mehr kennt. Nie wären Äschylus, Dante, Shakespeare oder Goethe auf Ideen gekommen wie die Nietzsches; denn sie waren echte Menschenkenner. Er aber ist ein Aszet des freien Denkens, der das Leben stets nur aus der fernen Höhe seiner Gedanken betrachtet und mit seiner ganzen Sehnsucht in einer eingebildeten Zukunft lebt, ohne sich mit der Vergangenheit des Menschengeschlechtes je ernstlich und illusionsfrei auseinanderzusetzen. Wie es heutzutage eine Kunst für die Kunst, l'art pour l'art, gibt, worüber die alten Griechen die Achseln gezuckt hätten, so verfällt Nietzsche in ein Denken für das Denken. Er merkt nicht, wie er aus dem angebornen künstlerischen Drange heraus nur einem Schatten nachjagt und am Ende einen Schatten umarmt. Der Mensch sollte nur unbestimmt tätige Kraft sein, ohne Fragen und Antworten, schöpferisch, ohne zu wissen, daß er schafft; das Leben sollte ein dionysisches sein, ein konzentrierter Augenblick, ein Absehen von den drei Zeiten, voll Dank für den gespendeten Segen des Augenblicks. Aber so ein Zustand ist doch nichts als die reinste Abstraktion, ein Erzeugnis des Gehirns und der Leidenschaft. Von jeher wußten alle nachdenkenden Menschen, so bemerkt richtig der „Buddhist", einer der drei Sprecher des in Gesprächsform abgefaßten Buches, daß der natürliche Wille bloß zerstörend wirken muß, und daß nur eine allmähliche Überwindung und Klärung unserer verworrenen Triebkraft der Weg zu einem irgendwie erträglichen Leben ist; wir können uns dem natürlichen Willen gar nicht anvertrauen, sondern müssen etwas aufbauen, das darüber hinausragt.

Der Lehre Nietzsches entspricht das Gewand, worein sie sich kleidet. Nietzsche spielt oft mit seinen Einfällen und Eindrücken, die er willkürlich wie Dominosteine aneinanderreiht. Der Glanz seiner Sprache hat einen starken Beigeschmack von Decadence; sie kommt nicht von einer einfachen und kräftigen Seele, ja man hat häufig den Eindruck, als wenn sie durchaus glänzen wollte. Sie liebt zu sehr das Geschmeide und ist oft davon so überladen, daß man unwillkürlich an dessen Echtheit zweifeln muß. „Der Buddhist" versteigt sich zu dem Ausspruch: Die Werke dieses unruhigen Denkers hintereinander zu lesen, fällt mir so schwer, daß ich ihnen selbst Traktate mittelalterlicher Scholastik vorziehe.

Nietzsche ist nur als eine symptomatische Erscheinung unserer gegenwärtigen Geistesrichtung zu beurteilen. Seine Gedanken sind leidenschaftliche Äußerungen eines Menschen, der stets widerspricht und protestiert. Der leitende Faden, der durch das Labyrinth aller seiner Werke hindurchgeht, ist die aufrichtige Abneigung gegen unsere heutige Wirklichkeit, die er aber zu überwinden nicht die nötige Kraft hatte.

Dogma und Wissenschaft.

Die ausdrückliche Verurteilung der beiden letzten im Dekret des heiligen Offiziums Lamentabili sane exitu gebrandmarkten Sätze weist die umfassendsten und weitest gehenden aller verworfenen Irrlehren zurück. Die in denselben ausgesprochene Forderung geht dahin, die Dogmen nach den Wünschen der Rationalisten umzuändern (Satz 64) oder, wie der liberale Protestantismus, die gesamte Glaubenslehre preiszugeben (Satz 65). Um einzusehen, wie hierdurch nach den Worten der Enzyklika Pascendi dominici gregis das Reich Christi von Grund aus zerstört und das Leben der Kirche erstickt wird, genügt es zu bedenken, was die Dogmen sind. Wir verstehen darunter alle von Gott geoffenbarten und der Kirche zur Verkündigung anvertrauten Wahrheiten. Im strengeren Sinne bezeichnen wir damit jene, welche durch das unfehlbare Lehramt amtlich und feierlich festgestellt wurden. Die Dogmen sind also Gottes Wort an das Menschengeschlecht; die Sonne am Himmel der Kirche. Aus wie triftigen Gründen über so grundstürzende Irrtümer das Verwerfungsurteil ausgesprochen wurde, mögen die folgenden Erwägungen darlegen.

Die Quelle, aus der alle im Syllabus gebrandmarkten Irrlehren entspringen, ist vergiftet und verderblich. Die Enzyklika nennt sie Stolz und Vorwitz. Die Selbstüberhebung liegt jeder Auflehnung gegen die Kirche zu Grunde. Das bezeugen die früheren Zeiten ebenso wie die unsrige. Dagegen gibt die Schwäche, sich vom Glanze der Neuheit blenden zu lassen, und die Sucht, sich nur in neuen Erkenntnissen zu gefallen, dem Modernismus sein eigentümliches Gepräge. Den Verirrten mußten diese Fallstricke gezeigt werden, in denen sie verstrickt sind, zugleich aber durften die Gläubigen nicht ohne Warnung bleiben, weil ihnen die gleiche Gefahr droht.

Ein weiterer Beweggrund für den Heiligen Vater, seine Stimme zu erheben, ist die Unwahrheit der neuen Lehren. Falsch ist die Voraussetzung der letzten verurteilten Sätze, daß nämlich zwischen der Kirchenlehre und der wahren Wissenschaft ein unüberwindlicher Gegensatz bestehe, töricht das Begehren, die Dogmen umzuändern (zu Satz 64), unbegreiflich endlich

die Forderung, alle Dogmen preiszugeben, wie in Satz 65 verlangt wird. Die angeführten Punkte sind nun im einzelnen weiter auseinanderzusetzen und zu begründen.

Der Geist, welcher aus den beiden Schlußsätzen des Syllabus spricht, ist eine krankhafte Zweifelsucht, die Frucht einer hochmütigen Kritik, vor allem aber eine Überhebung der vermeinten menschlichen Einsicht über Gottes Offenbarung. Die Glaubenswahrheiten sollen sich nach der Weltanschauung richten, welche eben jetzt Mode ist, oder gar vor dem Richterstuhl der modernen Wissenschaft sich als Torheiten verwerfen lassen. Jedermann würde es als Größenwahn ansehen, wenn jemand den Juristen oder Physikern zumuten wollte, alle sichern Ergebnisse ihrer Wissenschaft, die im Laufe der Jahrhunderte errungen wurden, umzustoßen oder aufzugeben. Nun steht aber auch abgesehen von der göttlichen Bürgschaft die katholische Lehre achtunggebietender und gewaltiger vor uns als irgend eine andere Wissenschaft. Zwei Jahrtausende hindurch wurde sie von Päpsten und Kirchenversammlungen festgestellt, von den Kirchenvätern verteidigt, sorgfältig gehütet von den Bischöfen des Erdkreises, von ungezählten Gelehrten und Schriftstellern erklärt und bewiesen. Nur ein verblendeter Hochmut kann das Gewicht einer solchen Autorität mißachten und seiner persönlichen Ansicht unterordnen.

Der Stolz war zu allen Zeiten jener böse Geist, der zur Feindseligkeit gegen die gebietende Stellung der Kirche antrieb; er ist es auch heute noch. Nur vermeinen die heutigen Gegner eine schärfere Waffe gefunden zu haben. Im Mittelalter war es der Hochmut der Gewalthaber, der sich über die Rechte der Kirche hinwegsetzte; nachher gab Luther, wie die Enzyklika Pascendi andeutet, das Beispiel stolzer Verachtung aller Vorschriften der Kirche; auch der giftige Spott der Voltairianer entsprang der dünkelhaften Selbstüberhebung über die „leichtgläubigen" Katholiken. Sollte es bei unsern neuesten Feinden anders sein? Nein, nur muß jetzt die strenge Wissenschaft als Deckmantel dienen, aber die mitleidige Geringschätzung der rückständigen Kirchenlehre verrät die innere Hoffart. Je höher sie sich erheben, desto tiefer wird der Fall sein, abgewendet von Gott und seiner Kirche werden sie in ihrer Vermessenheit anlangen bei vollendeter Gottlosigkeit. „Das größte neuere Ereignis, daß Gott tot ist, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist, beginnt bereits seine Schatten über Europa zu werfen." Mit diesen Worten enthüllte Nietzsche, der neueste Prophet des Unglaubens, den Abgrund, in welchen der unbändige Geistesstolz schließlich hineinführt.

Ein neuer Einbruch in die Herde Christi wird gewagt, und der oberste Hirt erkennt seine Pflicht, das Unheil abzuwehren. Die Gefahr ist nahe, denn auch die Kinder der Kirche bleiben vom Zeitgeiste nicht unberührt. Schon wiederholt hat Pius X. davor gewarnt. Am 22. Februar 1905 traten 47 Studierende der Wiener Hochschule öffentlich zum Protestantismus über. Ein so unerhörtes Ärgernis durfte Seine Heiligkeit nicht unbeachtet lassen. Er mahnte die Bischöfe Österreichs, ihre Wachsamkeit zu verdoppeln. „Es ist über die Maßen betrübend", schrieb er unter dem 6. März desselben Jahres an Kardinal Gruscha und den gesamten österreichischen Episkopat, „daß auch solche, die katholisch erzogen wurden, sich von den Lehren und Vorschriften Christi öffentlich lossagen und mit Erbitterung die neuen Anschauungen verfechten." Schon vorher, 25. September 1904, hatte er die Abordnung katholischer Jünglinge aus Frankreich ernst und eindringlich gemahnt. „Weil Männer", so sprach er, „die in den profanen Wissenschaften wohlunterrichtet sind, das Studium der religiösen Wahrheiten verachten, darum lästern sie, was sie nicht kennen, und gereichen der menschlichen Gesellschaft zum Verderben." Ebenso eindringlich wie der Jugend legte er gereiften Männern, französischen Rechtsgelehrten, das treue Festhalten „an dem Lehrstuhl der Wahrheit" ans Herz (15. Oktober 1904). Derselbe Irrtum, welcher jetzt in den beiden Schlußsätzen gebrandmarkt wird, ist schon am 21. September 1904 vom Statthalter Christi in einem Briefe an den Kardinalvikar auf das entschiedenste verurteilt worden. Veranlassung dazu bot der internationale Freidenkerkongreß zu Rom. Mit heiligem Unwillen rügt der Papst, daß die Vernunft, dieses edelste Geschenk des Schöpfers, gegen diesen selbst in frevelhaftem Übermut mißbraucht werde. Man versuche es, sie der Abhängigkeit von Gott zu entziehen, als ob sie über die geoffenbarten Wahrheiten erhaben wäre und deren Leitung und Bekräftigung entraten könnte. Die väterliche Sorge des Papstes steigert sich, wenn er seinen Blick auf die Diener des Heiligtums richtet. Am 6. Mai 1907 schreibt er an die bischöflichen Patrone des Institut catholique de Paris: „Sicherlich bedauert ihr mit uns, daß besonders unter dem heranwachsenden Klerus neue Ansichten über die Grundlagen der katholischen Lehre auftauchen, welche eine Fülle gefährlicher Irrtümer einschließen."

Eine Anzahl Priester in Frankreich hatte sich denn auch verblenden lassen und war zum Protestantismus übergetreten. In Deutschland kam es nicht zum vollendeten Abfall. Man begnügte sich, die pflichtvergessenen,

abtrünnigen Diener des Heiligtums als „eifrige, religiös hochgesinnte" Männer zu bewundern (Schell, Die neue Zeit und der alte Glaube. Vorwort). Der Grund allerdings, der in unserem Vaterland mehrere abhält, ist schlimmer als ein offener Austritt aus der Kirche. „Würden wir zum Protestantismus übertreten", sagen sie, „so hätten wir nur für eine Versteinerung eine andere" (Zwanzigstes Jahrhundert 1907, Nr 17, S. 193). Selbst bei den Evangelischen finden sie für die Geltendmachung ihrer Persönlichkeit zu viel Göttliches und zu wenig Menschliches. Wir brauchen nur die Namen Tyrell und Fogazzaro zu nennen, um daran zu erinnern, daß der Modernismus auch in England und Italien Eingang gefunden hat. Die Gefahr ist nahe und schwer, sie droht von allen Seiten. Mit vollem Rechte warnt daher der Stellvertreter Christi in lebhafter Besorgnis vor jenen Laien und Priestern, die bis ins Mark hinein vom Gifte des Irrtums erfüllt sind und aller Bescheidenheit bar sich als Erneuerer der Kirche aufspielen (vgl. Enzyklika Pascendi, Prolog über die Lehren der Modernisten). Fogazzaro schildert sie als „Ritter des Heiligen Geistes", denen die treuen Söhne der Kirche gegenüberstehen wie jüdische Eiferer, welche Christus ans Kreuz brachten.

Weiterhin ist auch die Voraussetzung, welche der Mißachtung der Dogmen zu Grunde liegt, wie sie in den Schlußsätzen ausgesprochen ist, für die Kirche schimpflich und gereicht Unwissenden zum Anstoß. Dieselbe wird ausdrücklich in Satz 57 des neuen Syllabus verworfen: „Die Kirche erweist sich den Fortschritten der natürlichen und theologischen Wissenschaften feindselig." Man kann nämlich im Namen der Wissenschaft keine Abänderung der Dogmen, noch weniger ihr vollständiges Aufgeben der Kirche zumuten, wenn dieselben mit den Ergebnissen unseres Denkens und Forschens nicht in Widerspruch, sondern im Einklang stehen, unser Wissen nur ergänzen und erweitern. Ein Gegensatz zwischen Wissen und Glauben besteht aber nicht, somit ist schon die Voraussetzung eine irrige. Gott bürgt für die Wahrheit seiner Offenbarung, und wirklich gewisse Erkenntnisse der Vernunft können nicht falsch sein. Alle vernünftigen Menschen, auch unter den Gegnern, geben zu, daß zwei Wahrheiten sich nie widersprechen können. Jene aber, welche die Wahrheit der Offenbarung, der katholischen Glaubenslehre, in Abrede stellen, müssen wir an eine der zahlreichen Apologetiken verweisen, welche in unsern Tagen bei allen gebildeten Nationen von katholischen Theologen veröffentlicht und von der kirchlichen Behörde approbiert wurden. Wer nicht im stande ist, sie zu widerlegen, hat kein Recht, die Wahrheit

der Offenbarung in Zweifel zu ziehen. Daß es dennoch geschieht, ist nur der Unwissenheit zuzuschreiben.

Ferner ist zu bedenken, daß ein Zusammenstoß nur möglich ist, wenn zwei Feinde sich auf demselben Feld begegnen. Wo reicht denn unser Wissen an Gottes Offenbarung heran? Die gesamten Naturwissenschaften mit Einschluß der Mathematik, Physik, Chemie und Medizin haben gar keine oder nur wenige Berührungspunkte mit den christlichen Glaubenswahrheiten. Hier ist aber die Rede nur von eigentlicher Wissenschaft, nicht von grundlosen Hypothesen und philosophischen Wahngebilden, in die sich manche Fachgelehrte verlieren. Auf dem Gebiete der Geschichte hat nur das, was uns die Bücher des Alten und Neuen Bundes erzählen, Anspruch auf eine göttliche Bürgschaft. Das ist wenig im Vergleich zur Geschichte aller Völker und aller Zeiten. Übrigens sind die hier auftauchenden Schwierigkeiten nicht unlöslich. Die Rechtslehre dürfte mehr Berührungspunkte mit der Offenbarung haben, sowohl in ihren obersten Grundsätzen als auch in deren Anwendungen, da die Kirche als vollberechtigte Gesellschaft von Christus gestiftet wurde und im kanonischen Recht ihre Ansprüche aufgestellt hat. Am tiefsten greifen die Dogmen in die Philosophie ein. Beide befassen sich mit Gott und Mensch, Wahrheit und Sittlichkeit. Die Tatsachen erweisen aber, daß sich deswegen durchaus kein Gegensatz zu ergeben braucht. Denn wir besitzen eine Rechtslehre und eine Philosophie, welche mit der Lehre der Kirche vollständig übereinstimmen und bei allem echten Fortschritt damit im Einklang bleiben. Eben weil sie im Glauben eine Stütze und Richtschnur finden, haben sie sich im Laufe der Jahrhunderte stetig entwickelt und unerschütterlich fest ausgebaut; während zumal die Geschichte jener Philosophie, welche sich nicht an die Wahrheiten höherer Ordnung anlehnt, nur das Bild fortwährenden Aufbauens und Einstürzens bietet. So bezeugen die Tatsachen, daß sich zwei Wahrheiten nie widersprechen. Echte Wissenschaft gedeiht vielmehr nur im Verein mit dem christlichen Glauben.

In etwas anderer Form erhebt man denselben Vorwurf gegen die Kirche, wenn man sie als Feindin des Fortschrittes, des Lichtes, wahrer Wissenschaft hinstellt. Sie soll es auf Verdummung des Volkes abgesehen haben und die Verbreitung höherer Bildung hindern. Man sucht den Grund davon mehr in der Herrschsucht und Habgier der Hierarchie, die es bequem finde, eine unwissende Menge unter ihr Joch zu beugen, das aufgeklärte Völker abschütteln würden, als in grundsätzlicher Abneigung gegen die Ergebnisse der natürlichen Wissenschaften. Gleichviel ob Kampf

um die Wahrheit oder um die Macht, die moderne Wissenschaft will der Kirche den Krieg erklären.

Soweit es sich dabei um wahre Wissenschaft handelt, hat bereits das Urteil über Satz 57 die Beschuldigung als Verleumdung zurückgewiesen. Ausdrücklich hat am 22. Februar 1907 Pius X. die entgegenstehende Wahrheit festgestellt. In seinem Breve an Msgr Péchenard, Rektor des Pariser Instituts, sagt er:

„Es ist immer die Gepflogenheit der Kirche gewesen, die wissenschaftlichen Studien mit allem Eifer zu pflegen und zu schützen, und zwar nicht nur die heiligen Wissenschaften, obschon diese nach Gebühr am meisten, sondern auch die andern, und der Grund davon ist, weil letztere den ersteren nicht wenig dienlich sind. Beide sind nämlich durch inneren Zusammenhang unter sich enge verbunden, da sie ja von Gott, dem Herrn der Wissenschaften, ausgehen, von dem als der einzigen Quelle alle Wahrheit notwendig ihren Ursprung hat. Tatsächlich haben unsere Vorgänger zu jeder Zeit dafür gehalten, daß es eine Pflicht ihres apostolischen Amtes sei, jede Art von Gelehrsamkeit nach Kräften zu fördern. Den römischen Päpsten gereicht es nicht am wenigsten zum Lobe, im Mittelalter jene hervorragenden Hochschulen gegründet, mit Hilfsmitteln und den höchsten Gnadenerweisen bereichert zu haben, in denen unsere jetzt blühenden Hochschulen ihre Ahnen erkennen. In ähnlicher Weise sind auch wir auf Pflege der Wissenschaft bedacht."

Pius X. ist weder der erste noch der letzte Papst, der seiner Fürsorge um alle Wissenszweige beredten Ausdruck leiht. Die Tatsache, daß es die Kirche und vor allem der Heilige Stuhl war, der Bildung und Wissen durch die Völkerwanderung in das Mittelalter und zu uns hinüber gerettet, gehegt und gepflegt hat, läßt sich nicht aus der Welt schaffen. Man muß beide Augen der Wahrheit verschließen und eine unglaubliche Unkenntnis der Geschichte bekunden, wenn man mit Haeckel behauptet: „Die Weltherrschaft des Papismus prägt vor allem dem Mittelalter seinen finstern Charakter auf, sie bedeutet den Tod alles freien Geisteslebens, den Rückgang aller wahren Wissenschaft, den Verfall aller reinen Sittlichkeit" (Welträtsel 363). Die vielgepriesene Voraussetzungslosigkeit ist hier bis zu völliger Unwissenheit gesteigert. Übrigens wenn die Unfähigkeit der Kirche zu wissenschaftlichen Leistungen den Herren gar so unzweifelhaft ist, möge ihr der Staat die Freiheit und die Mittel verschaffen, Universitäten nach Belieben zu errichten, dann würde sich schon zeigen, ob sie den Fortschritt hemmt, Wahrheit und Wissenschaft gewaltsam niederhält. Ist das etwa eine aufrichtige Liebe zur Wahrheit, wenn man für sich allein alle Mittel und alle Freiheit in

Anspruch nimmt und allen Andersdenkenden die Möglichkeit, sich an den Forschungen zu beteiligen, nach Kräften verkümmert? Weil eine Wissenschaft im Schutze und Solde des Staates steht und über die reichsten materiellen Mittel verfügt, ist sie deswegen noch nicht die wahre. Die kirchliche aber, welche in ihrem Voranstreben Halt macht vor irrigen oder gar unsinnigen Ansichten, kann dadurch nicht minderwertig werden.

Trotzdem nun ein innerer Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen nicht vorliegt, muß zugestanden werden, daß in Wirklichkeit von Vertretern der modernen Gelehrsamkeit ein erbitterter Kampf gegen Gottes Wort und dessen Hüterin, die Kirche, geführt wird. Nicht wenige stehen von vornherein allem Übernatürlichen feindselig gegenüber. Viele mögen in ihrem Spezialfach Bedeutendes, manche Epochemachendes geleistet haben, aber daneben sehen wir sie unhaltbare Hypothesen aufbauen, sich in unerwiesene Behauptungen festbeißen und die Schwäche ihrer Begründung durch Kraftausdrücke verdecken; wir sehen, wie sie sich in Widersprüche verwickeln und so selbst niederreißen, was sie aufgerichtet; dann stehen solche Irrungen freilich im Gegensatz zur katholischen Lehre, aber sie sind auch nur ein Trugbild der Wissenschaft, kein Ergebnis ernster, ehrlicher Forschung.

Zum Beleg für ein so unverantwortliches Gebaren genügt es, einige der bekannteren Namen aus der deutschen Gelehrtenwelt anzuführen. So macht sich Büchner (Am Sterbelager des Jahrhunderts 141) die Auslassungen Max Nordaus zu eigen: „Je mehr man sich den grotesken Gegensatz zwischen der Zeitbildung und den positiven Religionen verdeutlicht, um so schwerer wird es, mit Gleichmut darüber zu reden." „Das Hereintragen der alten, zum Teil noch urweltlichen Kultusformen in unsere Zivilisation ist eine monströse Tatsache." Ihn überbietet der große Rufer im Streit, Dr Ernst Haeckel. „Den offenkundigen und unversöhnlichen Gegensatz zwischen der modernen wissenschaftlichen und der überlebten christlichen Weltanschauung", sagt er (Welträtsel 357 f) „hat niemand klarer, mutiger und unwiderleglicher bewiesen als der größte Theolog des 19. Jahrhunderts, David Friedrich Strauß." Der ganze Monistenbund und zahlreiche Gesinnungsgenossen leisten Heeresfolge. Wie Haeckel im Namen der Naturwissenschaft, so macht Nietzsche im Namen der Philosophie den verzweifelten Versuch, dem Hasse gegen das Christentum und seine Lehre den schärfsten Ausdruck zu leihen. Seine letzte Schrift trägt den bezeichnenden Namen „Antichrist". Darin will er dartun, daß das Christentum ein unsterblicher Schandfleck der Menschheit sei. Sein Anhänger

Eugen Schmid fordert denn auch, daß den Dogmen der Kirche, welche zu solcher sittlicher Verkommenheit und schaudererregendem Siechtum des sozialen Körpers geführt haben, ein Ende gemacht werde (Weiß, Religiöse Gefahr, 2. Aufl., 388). Ruhiger, aber ebenso schroff äußert sich Harnack (Reden II 260): „An allen wirklichen Problemen muß die römische Kirche vorübergehen, und das, was heute Geschichte, Kritik und philosophische Erkenntnis heißt, darf für sie nicht existieren."

Darauf ist zunächst zu erwidern, daß die bloße Ehrlichkeit verlangt, nicht über die geoffenbarten Lehren abzuurteilen, welche man gar nicht kennt. Unter den bekanntesten Vertretern der modernen Wissenschaft gibt es nicht wenige, die von der katholischen Lehre keine Ahnung haben. Ein Knabe, der in der katholischen Volksschule antworten würde: die heiligste Dreifaltigkeit sei Dreigötterei; es gebe noch einen vierten Gott, nämlich die Mutter Gottes, die Unsterblichkeit der Seele bestehe in der Auferstehung des Fleisches und ähnliches, würde durch seinen blöden Unverstand Staunen erregen. Das alles findet sich bei einer Leuchte der fortgeschrittensten Wissenschaft. Man lese nur Haeckels „Welträtsel" (S. 321 328 227). Was die Herren aber gegen die wirkliche katholische Lehre vorbringen, verdient nicht den Namen wahrer Wissenschaft. Da werden wir beispielsweise belehrt, heute nach mehr als 2000 Jahren sei es endgültig entschieden, daß der Mensch keinen freien Willen habe (S. 151); es gebe keinen Gott und keine Götter, wenn man unter diesem Begriff außerhalb der Natur stehende Wesen versteht (S. 335); Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele seien ein Produkt der dichtenden Phantasie (S. 237). Das sind einige Proben jener Wissenschaft, die mit der Offenbarung sich nicht vereinigen läßt, aber ebensowenig mit der gesunden Vernunft. Ohne Gott kein Gebieter und Herr, ohne freien Willen ebensowenig moralisch Gutes und Böses, Recht und Unrecht wie bei der heimtückischen Schlange oder dem blutgierigen Raubtier; ohne Unsterblichkeit keine Sühne für die Verbrechen listiger Betrüger oder mächtiger Gewaltmenschen, die in diesem Leben sich dem Arme der Gerechtigkeit zu entziehen vermögen. Eine solche Weltanschauung ist nicht nur falsch, sie ist unmenschlich, und gerade ihr unversöhnlicher Haß gegen die katholische Religion ist ein Zeugnis für die Wahrheit derselben. Die Unverfrorenheit, womit die Ungläubigen ihre eigene Unfehlbarkeit zur Schau tragen, hat manche Katholiken eingeschüchtert, und das Gepränge massenhafter Detailkenntnisse hat verblüffend auf sie gewirkt. Ihr Glaube und ihre Überzeugung kamen ins Wanken, und es entstand jenes Zwittergewächs

des Modernismus; äußerlich sind sie Glieder der Kirche, innerlich ihr entfremdet. Über sie fällt der Heilige Vater in seiner Enzyklika (gegen Anfang) das gerechte Urteil: „Sie sind ganz gewiß Feinde der Kirche, und wer sagt, daß diese keine schlimmeren hat, weicht von der Wahrheit nicht ab."

Das Vorurteil, das in Satz 57 verworfen wird und auf dem die beiden letzten Sätze fußen, die Gegnerschaft zwischen Glauben und Wissen, hätten wir hinreichend gekennzeichnet. Wir müssen jetzt auf die Forderungen eingehen, welche am Schlusse des Syllabus zurückgewiesen werden.

Der Wortlaut des vorletzten der verworfenen Irrtümer ist folgender: „Der Fortschritt der Wissenschaften verlangt eine Umbildung der christlichen Lehre in den Begriffen von Gott, der Schöpfung, der Offenbarung, der Person des fleischgewordenen Wortes und der Erlösung."

Wir sehen leicht ein, daß es sich nicht bloß um eine andere Formulierung christlicher Wahrheiten handelt bei strenger Beibehaltung des Sinnes; die Lehre selbst soll eine andere werden. So unglaublich es erscheinen mag, haben auch Katholiken sich dieser Umsturzidee angeschlossen. Unter Satz 26 wird vor einer ähnlichen Ketzerei gewarnt. Da heißt es: „Die Dogmen sind nur ihrer praktischen Bedeutung nach festzuhalten, d. h. als eine bindende Richtschnur fürs Handeln, aber nicht als Norm des Glaubens." Wir sollen uns in unserem Leben danach richten, brauchen sie aber nicht für wahr zu halten. Fast gleichbedeutend mit der hier zu prüfenden Ansicht sind die in Satz 59 und 62 aufgestellten Behauptungen, daß Christus nicht eine genau bestimmte Gesamtheit von Wahrheiten gelehrt habe, die für alle Zeiten und alle Menschen gelten solle; er habe vielmehr nur eine religiöse Bewegung hervorgerufen, welche sich den verschiedenen Zeiten und Orten angepaßt habe oder anpassen solle. Satz 62 besagt kurzweg: „Die Hauptartikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses haben für die Christen der ersten Zeiten nicht den gleichen Sinn gehabt wie für die Christen unserer Tage." Unter andern tritt Loisy für eine derartige Umwandlung ein. „Das kirchliche Lehramt", sagt er, „hat seinerseits die Verpflichtung, immer wieder die Dogmen den wissenschaftlichen Überzeugungen der Zeit anzupassen." Verschwommener und bombastischer verbreitet sich darüber das „Zwanzigste Jahrhundert" 1907, Nr 17, S. 195. Die Dogmen sind ihm keine absolut gültigen Wahrheiten. Was der von der Wissenschaft geleitete Mensch erringt und aus unendlichen Tiefen schöpft, das ist katholisch. Ohne Umschweif äußert sich Dr Emil Jung in „Radikaler Reformkatholizismus": „Heute gibt es nur eine einzige zweckentsprechende und von

der geistigen Machtstellung der Kirche unbedingt geforderte Reform, jene in radice, in der Wurzel, also in den Dogmen." Aus diesen wenigen Anführungen sehen wir, daß es auch in katholischen Kreisen Verblendete gibt, die vor der Verleugnung aller Glaubenswahrheiten nicht zurückschrecken. Sie kennen, wie die Enzyklika Pascendi besagt, nur Symbole, bloße Bilder der Wahrheit oder Hilfsmittel, sich ihr zu nähern, die dem religiösen Gefühl des einzelnen sich anpassen müssen. Kein Wunder, da für sie nach Satz 58 alle Wahrheit als veränderlich gilt.

Die hauptsächlichen zu verbessernden Begriffe werden im Dekret aufgezählt. Wir haben nur zu untersuchen, welche Änderung Platz greifen soll. Was sagt die moderne Wissenschaft, die dabei als Leitstern dienen muß? Wir werden nicht irre gehen, wenn wir bei den Rationalisten Umfrage halten; denn kirchlich gesinnte oder gläubige Gelehrte können nur für Erhaltung des alten unverfälschten Glaubens eintreten.

Vielen gilt seit Kant Gott als ein unbeweisbares, unerkennbares Wesen; nach Spicker (Der Kampf zweier Weltanschauungen 238) ist der Gottesbegriff, als Einzelperson wie als pantheistische Allpersönlichkeit gedacht, in gleicher Weise unzureichend und unbefriedigend. Andere teilen v. Hartmanns Auffassung von Gott als eines absoluten, unbewußten Wesens. Der Begriff der Schöpfung gilt selbstverständlich jenen als unvollziehbar, welche eine ewige, unentstandene Materie annehmen; andere vermeinen damit Unhaltbarkeit der Schöpfung nachgewiesen zu haben, daß sie dieselbe ein Wunder nennen. Offenbarung soll nur ein göttliches Geisteszeugnis im Innern des einzelnen Menschen sein (Lipsius, Philosophie und Religion 274). Die göttliche Person in Christus glauben rationalistische Theologen dem Verständnis dadurch näher zu bringen, daß sie eine Verendlichung durch die Menschheit annehmen oder die Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur sich allmählich vollziehen lassen (v. Hartmann, Krisis des Christentums 7). Die Erlösung wird dahin verstanden, daß Christus nur unser Vorbild ist, durch dessen Nachahmung der Mensch mit Gott ausgesöhnt wird. Loisy (Autour d'un petit livre 153) ist nur in der Form zurückhaltender, wenn er schreibt: „Die Entwicklung der modernen Philosophie führt mehr und mehr zum Begriff eines immanenten Gottes, der keines Mittlers bedarf, um auf die Welt und den Menschen einzuwirken. Legt nicht die jetzige Kenntnis des Weltalls eine Kritik des Schöpfungsbegriffes nahe? Verleitet nicht die Geschichtskenntnis zu einer Kritik der Idee der Offenbarung? Die Kenntnis der

menschlichen Sittlichkeit, führt sie uns nicht zur Kritik des Erlösungsbegriffes?" Das ist kaum etwas anderes als der Nachhall rationalistischer Anschauungen.

Zu solchen und ähnlichen Verzerrungen und Verfälschungen der wichtigsten Glaubenssätze würde uns die geforderte Anpassung an modernes Denken führen. Das wäre ebensowenig eine Entwicklung oder ein Fortschritt wie Zerfall und Fäulnis es sein können für den menschlichen Leib.

Nun bleibt nur noch die Berechtigung zu prüfen, welche die Reformer für ihre Umänderung der Dogmen in Anspruch nehmen. Die Gegner, mit denen wir uns hier auseinanderzusetzen haben, beantragen keine Verwerfung, sondern nur eine Berichtigung ursprünglich von Gott mitgeteilter Erkenntnisse. Sie wollen, wie es in Satz 54 heißt, wenigstens einen schwachen Keim der allmählich entwickelten Glaubenslehre als im Evangelium eingeschlossen zugestehen. Demgegenüber steht fest, daß die ganze christliche Glaubenslehre von Gott klar und deutlich geoffenbart und deren Wahrheit durch seine Allwissenheit und Wahrhaftigkeit verbürgt ist. Die Wunder und Weissagungen Christi bieten uns ein unumstößliches Zeugnis dafür, daß sein Reich Gottes Wort empfangen hat und immer bewahren wird. In der Tat hat denn auch die katholische Kirche die Hinterlage des Glaubens treu gehütet und in ihren Dogmen erklärt. Für diesen Glauben waren ihre echten Kinder zu allen Zeiten bereit, in den Tod zu gehen, und sind es heute noch. Wer unsere heiligste Überzeugung angreift, treibt ein frevelhaftes Spiel, da er weder einen Grund dafür noch ein Recht dazu nachweisen kann. Solche verdienen den Bann, den die vatikanische Kirchenversammlung (Sessio III, canon 3 de Fide) über sie ausgesprochen hat: „Wer es für möglich hält, daß den von der Kirche aufgestellten Dogmen jemals den Fortschritten der Wissenschaft entsprechend ein anderer Sinn beizulegen sei, als wie ihn die Kirche verstanden hat oder versteht, der sei im Banne." So erweist sich denn der 64. Satz als eine unerhörte Anmaßung, indem der armseligen menschlichen Vernunft das Recht zugesprochen wird, Gottes Wort zu berichtigen.

Wir stehen erst recht vor einem Rätsel, wenn wir das Tribunal betrachten, welches zu Gericht sitzen soll: die moderne Wissenschaft. Von Kant bis Haeckel, von Voltaire bis Loisy, wie viele unter denen, die sich berufen fühlen, neue Dogmen aufzustellen, kennen auch nur jene Lehre, welche sie ihren Eintagshypothesen anpassen wollen? Eine endlose Verwirrung müßte bei der Umgestaltung der Dogmen sich ergeben. Ein jeder

würde nach eigenem Kopf, nach Lust und Laune, seine Einfälle an die Stelle der ewigen Wahrheiten setzen. Was der eine verkündet, verlästert der andere, was heute wahr gehalten und bewundert wird, ist morgen der Vergessenheit und Verachtung anheimgefallen. Übereinstimmung und Beständigkeit wagt ja niemand den Anschauungen der modernen Wissenschaft zuzuschreiben. Das Ende würde sein: ein endloses Wirrsal sich widersprechender Meinungen, Verzweiflung an aller religiösen Erkenntnis, der vollständige Untergang der Religion — Finsternis über dem Abgrund.

Wenden wir uns schließlich noch zu Satz 65. Er lautet: „Der heutige Katholizismus kann mit der wahren Wissenschaft nicht in Einklang gebracht werden, wenn er sich nicht in ein undogmatisches Christentum, d. h. in einen weiten, liberalen Protestantismus umwandelt."

Zu der Abschaffung aller Dogmen wird folgerichtig Loisy geführt, der in „Evangelium und Kirche" (S. 5) erklärt: „Jede absolute Behauptung, die sich der Kontrolle durch den Verstand entzieht, kann im gegebenen Augenblick ein Hindernis der freien und *berechtigten* Bewegung des Gedankens werden." Jeder versteht, daß von den Dogmen die Rede ist, und was der berechtigten Freiheit des Gedankens widersteht, muß weggeräumt werden. Klingt es nicht wie ein Echo jener lauten Kundmachung, durch die der deutsche Monistenbund die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hat? „Die Weltanschauung der Zukunft", heißt es dort, „kann nur die monistische sein, welche den Glauben an die veralteten traditionellen Dogmen und Offenbarungen verwirft." Mit einer so deutlichen Kriegserklärung sind die Aussprüche des „Zwanzigsten Jahrhundert" 1907, Nr 17, S. 193 unschwer in Übereinstimmung zu bringen. Wir lesen da, daß die Wissenschaft *allein* der Gott der Erkenntnisse und Beweise sei, daß man aufhören werde, die Dogmen als absolut gültige Wahrheiten anzusehen.

Um nun die Bedeutung des letzten Satzes zu würdigen, sind drei Punkte zu erwägen. Was bleibt von der katholischen Religion ohne Dogmen? Nichts. Was bietet an ihrer Stelle der liberale Protestantismus? Nichts. Was geht mit der Kirche für das religiöse Leben verloren? Alles. Es gibt überhaupt keine Religion ohne Glaubenslehren. Wir sehen von den Materialisten ab, die mit dem Worte Religion schnöden Mißbrauch treiben. Wer auch den Tieren, den Hunden und Affen Religion zuschreibt, kann bei vernünftigen Menschen nicht in Betracht kommen. Außer dieser tiefsten Entartung menschlicher Denkungsart vertritt kein Volk, keine Sekte, keine religiöse Vereinigung die Überzeugung, daß ihrem Kult und ihren sitt-

lichen Anschauungen nicht irgendwelche Glaubenslehren über Gott und Götter, Geist und Seele, Unsterblichkeit und Vergeltung zu Grunde liegen. Auch der Kannibale, der durch Opfer böse Geister beschwichtigen will, hat wenigstens so viel Einsicht, daß er den Geistern keine Huldigung darbringen würde, wenn er an ihre Existenz nicht glaubte. Religion war immer gleichbedeutend mit Gottesverehrung, Gottesdienst. Gott und unser Verhältnis zu ihm wegleugnen, alle diesbezüglichen Lehren verwerfen, heißt alle Religion vernichten. Das Verlangen, die Dogmen insgesamt aufzugeben, ist daher nicht bloß verwerflich vom Standpunkt der katholischen Kirche aus, sondern entweder Unsinn oder Betrug und Heuchelei, indem man die ausgesprochene Gottlosigkeit Gottesverehrung nennt. Um dasselbe Ziel zu erreichen, aber den Schein einer Religion besser zu retten, werden wir hingewiesen auf den liberalen Protestantismus. Das sei die Musterreligion. In ihr sind Dogmen, aber unschädliche, sie stimmen trefflich zur modernen Wissenschaft. Lehrautorität und folgerichtig Einheit sind da unbekannt. Jeder glaubt und predigt, was ihm beliebt. Wem Rothe oder Spicker nicht gefallen, der mag zu Dorner oder Martensen gehen, er kann sich auch Schenkel oder Ritschl, Harnack oder Pfleiderer anschließen; auch steht gar nichts im Wege, aus den sich bekämpfenden und widersprechenden Theologen einen Teil von diesem, einen andern von jenem sich anzueignen, wer eigentlich gar nichts glauben will, schließe sich nur den monistischen Pastoren in Bremen an; auch das ist noch echter liberaler Protestantismus. Da feiert die vielgepriesene Freiheit der Wissenschaft ihre schönsten Triumphe. Unbegreiflich ist nur, wie ernste Männer mit Gott und Religion, mit dem heiligsten, was der Mensch hat, ein so schnödes Spiel treiben. Die ewigen Wahrheiten und das Seelenheil werden behandelt wie belanglose Launen und Ausgeburten eines verschwommenen Gefühls, von denen jeder nach Belieben nimmt und läßt. Freilich eine ganz liebenswürdige Religion, in welcher der Gebildete wie der Ungebildete alles, was den Genuß des Lebens trübt oder einschränkt, ausschalten kann; der reiche Prasser findet besser seine Rechnung dabei als der arme Lazarus. Kein Wunder, daß in einem so luftigen Nebelgebilde nichts ist, was die moderne Wissenschaft stoßen könnte. Anders der Felsen der katholischen Kirche. Die Einbuße, welche das Menschengeschlecht in religiöser Beziehung erleiden müßte, wäre eine unermeßliche, falls der Wunsch, die katholische Lehre zu vernichten, in Erfüllung ginge. Der Katholik hat Dogmen, die durch Wunder und Weissagungen bekräftigt sind und so von Gottes All-

wissenheit verbürgt werden. Kein einziges befindet sich unter ihnen, das je als irrig nachgewiesen wurde. Sie alle stimmen in schönster Harmonie zusammen, ohne sich im geringsten zu widersprechen; den Kindern sind sie verständlich und den größten Geistern unergründlich. In ihnen besitzen wir Wahrheiten, wie nur Gott sie verkünden kann, der alle Bedürfnisse und Schwächen unserer Natur kennt, die sich Bahn gebrochen haben in der stolzen, selbstsüchtigen Heidenwelt, obschon der Galgen des Kreuzes ihr Symbol war, die auch heute noch trotz jahrhundertelanger Anfechtung dastehen wie der Fels. Die Heftigkeit des Angriffes in unsern Tagen ist ein Beweis dafür. Denn so stürmt man nicht an gegen ein morsches Gemäuer.

Die Dogmen über die Erlösung sind allein im stande, Ruhe ins Gewissen und Frieden ins Herz zu bringen. Die Ewigkeit, die unserem Blicke enthüllt wird, ist der einzige Trost, der in keinem Unglück versagt, ihre Schrecken sind der festeste Damm gegen eine Überflutung des Bösen, und ihre Verheißungen stärken auch den Schwachen zu treuer Pflichterfüllung. Eine gewaltige Kraft liegt im Geiste der christlichen Offenbarungslehre. Das bekunden die zahllosen Blutzeugen, die in ruhiger Klarheit des Geistes für ihren Glauben in den Tod gingen. Der Irrtum kann wohl einen wilden Fanatismus wie bei den Mohammedanern erzeugen, die Wahrheit ist unüberwindlich auch im Leiden und Sterben. Nur im Lichte der katholischen Wahrheit haben sich zu jeder Zeit auserwählte Seelen zu vollendeter Heiligkeit verklärt. Seine Liebe hat der Erlöser in seine Worte hineingelegt, darum haben sie die Veranstaltungen der Liebe und Barmherzigkeit in seinem Reiche zur größten Blüte gebracht. Das alles muß in sich zusammenbrechen, wie ein Turm ohne Fundament, wenn wir die Dogmen austilgen, die Offenbarung Gottes verschmähen. Zu ihrem Schutze hat sich der Papst erhoben, hat Christus durch seinen Stellvertreter gesprochen. Dem Herrn bleibt es überlassen, sein Wort wahr zu halten, das er zu allen gesprochen, die seine Lehre nicht annehmen (Lk 10, 12).

H. Haan S. J.

Moderne Kunst in katholischen Kirchen.

(Schluß.)

Die wichtigste Forderung an die Kunst unserer Zeit ist im Munde vieler von der Mode beherrschten Wortführer: „Sie soll nicht Altes umbilden, sondern neu sein, soweit als möglich.“ Darum geht das Bestreben vieler Vertreter des Kunstgewerbes, der Baukunst, Malerei und Plastik, vielfach besonders darauf aus, Ungewohntes, Überraschendes, Niedageweſenes hervorzubringen. Sie verzeihen es gern, wenn einer ihrer Freunde das Gewöhnlichste, wäre es auch eine Puppe oder einen gedeckten Tisch, darstellt. Häßliches, Rohes, Gemeines nehmen sie hin, wenn es nur neu scheint und dies Neue nicht ohne Talent und technische Virtuosität vorgetragen wird. Bruch mit der Vergangenheit, frisch gebahnte Wege zu neuen Zielen, nur ja keine Kopie, keine Nachahmung alter Stilarten, kein Archaisieren! Lieber geradezu hinein bis in die Mitte des Sumpfes als auf den ausgefahrenen Pfaden der Vorzeit!

In diesem kühnen jugendlichen Wagnis liegt offenbar eine große Gefahr, ja ein Zeichen ungesunden Strebens. Wohl erneuert die Natur in jedem Frühling Wald und Flur. Sie bringt neue Sprossen und Blüten, bildet frische Äste und Zweige, gibt den Vögeln anderes Gefieder. Ja sie sucht für die Flüsse neue Wege, bildet neue Abarten im Reiche der Pflanzen und Tiere. Aber sie schreitet langsam voran. Es sind nicht dieselben Eichenwälder, deren majestätische Kronen sich über uns wölben, in denen einst die Barden sangen und Bernhard mit zahllosen Einsiedlern sich zu hoher Begeisterung entflammte. Aber ihre Form ist im wesentlichen dieselbe geblieben, wie auch Verstand, Wille und Gemüt des Menschen sich erhielten. Die Natur macht keine Sprünge. Stürme, Wasserfluten und vulkanische Ausbrüche ändern vieles, aber trotzdem behalten die ursprünglichen Gesetze ihre Kraft. Sie streben nach Herstellung einer verjüngten Ordnung. So ist es in Wissenschaft, Kultur und Kunst. Geniale Menschen vermitteln oft staunenswerte Fortschritte, aber sie stehen auf den Schultern ihrer Vorfahren und beeinflussen die Bestrebungen ihrer Nachkommen. Hastiges Jagen und unstätes Ringen nach sensationellen Neuig-

keiten ist kein Merkmal naturgemäßer Fortbildung. Schon darum muß jede auf die Überlieferung alter Offenbarungen gegründete Religionsgesellschaft gegen ein derartiges Rennen und Hasten vorsichtige Zurückhaltung beobachten. Sie darf ihren gesicherten Besitz nicht aufgeben gegen fragliche Werte. Nie ist ein Volk bis dahin unvermittelt aus einem Stil hinübergesprungen in einen andern, grundverschiedenen. Langsam trat das Gotische an Stelle des Romanischen. Der Übergangsstil bildet eine Brücke zwischen beiden. Allmählich sind die Bauglieder und die breitere Weitschichtigkeit der Renaissance diesseits der Alpen in die Kunst des 16. Jahrhunderts eingedrungen. Langsam lösten Barock, Rokoko, selbst Empire ihre Vorgänger ab. Auch die Wiedererweckung der Gotik im verflossenen Jahrhundert gelang nur langsam. Am Rhein bildeten die Freunde des romanischen Stiles, in Süddeutschland die Vertreter der Kunst des 17. und 18. Jahrhunderts ein Gegengewicht.

Vorsichtige Zurückhaltung ist um so nötiger, weil das Drängen der heutigen Kunst sich nicht auf neue Grundsätze stützt. Freilich verkünden ihre Fachblätter laut: „Wir Moderne wollen, bei jedem Kunstwerk soll der Zweck festgehalten und berücksichtigt werden. Wir verlangen, der Stoff unseres Werkes soll sich kundgeben, die Ausführung beherrschen. Unser Bestreben geht auf klare und einfache Linien, auf einheitliche Komposition. Naturgemäße, harmonische Farbengebung suchen wir."

Im Septemberheft des Kunstgewerbeblattes der „Zeitschrift für bildende Kunst" 1907 führt H. P. Berlage in Amsterdam aus: „Das eigentliche Moderne in unserer Zeit ist ‚Besonnenheit', sagt einer unserer größten jüngeren holländischen Dichter, d. h. indem unsere Zeit auch wirklich eine kritische genannt werden kann, soll sie auch vor allem in ihren Werken die Folge davon sehen lassen. Und in der Tat scheint es mir, daß es auch wirklich die Besonnenheit ist, welche vorläufig die geistige Grundlage zu einer modernen Architektur werden kann. . . . Also die ästhetische Besonnenheit wird die geistige Grundlage einer modernen Kunst werden. Vor allem soll jeder Gegenstand auf die Frage: Warum? in sachlicher Beziehung eine schlagende Antwort geben. . . . Obgleich die moderne Bewegung sich in den verschiedenen Ländern nicht in ähnlicher Weise äußerte, bleibt nicht zu leugnen, daß ein Grundprinzip mehr oder weniger kräftig interpretiert wurde, und zwar gerade dasjenige einer gesunden, d. h. in diesem Falle ehrlichen, sachlichen Konstruktion."

So oft ein modernes Kunstwerk diesem Programm treu bleibt, verdient es dafür Lob und Anerkennung. Wo immer es ältere Leistungen

in einer dieser Richtungen verbessert, bezeichnet es einen rühmenswerten Fortschritt. Aber was ist denn neu in diesem Programm? Es enthält nichts anderes als die unverrückbaren Forderungen jeder Stilart, die Leitmotive der Antike, der Gotik, ja auch jeder späteren guten Kunst. Wo immer ein Meister sich von ihnen entfernte, irrte er ab vom rechten Wege.

Prüft man die Versuche, den modernen Stil für katholische Gotteshäuser zu verwenden, so findet man in ihnen oft recht gute Eigenschaften: Streben nach edler Einfachheit, nach kräftiger Gliederung, nach wuchtiger Massenwirkung. Besonders ist der Turmbau nicht so schmächtig und mager wie an allzuvielen neuen Kirchen. Aber alle diese guten Eigenschaften lassen sich auch verwenden für Pläne in einem der früheren „kirchlichen" oder angeblich „unkirchlichen" Stile, die sich vom 4. bis zum 18. Jahrhundert folgten. Um deren Formen zu vermeiden, fällt der betreffende Architekt in eine Stilart, welche ägyptischen, assyrischen oder sassanidischen Leistungen sehr nahe kommt. Wer viele derartige Entwürfe sah, wird sich hüten, sie als „unkirchlich" zu brandmarken. Er wird diese Bezeichnung schon darum vermeiden, weil Vertreter der Beuroner Schule schon vor Jahrzehnten ähnliche Pläne entwarfen im Anschluß an die bei Lepsius veröffentlichten Denkmäler Ägyptens. Die Beuroner halten daran fest; denn sie haben dieselben in der Ausstellung für christliche Kunst zu Aachen 1907 in ihrem mit Recht vielfach gelobten Raum wiederum gezeigt. Weiterhin liegen in solchen modernen Entwürfen Keime, aus denen in der Zukunft etwas Gutes werden könnte. Einstweilen scheint mir aber das, was angeboten wird, noch nicht derartig, daß ich zum Zugreifen aufzumuntern wage.

Eine alte gotische Kirche, deren Ausstattung infolge sog. Restaurationen fast ganz gotisch geworden ist, mit Ornamenten modernster Art auszufüllen, ist ein Unternehmen, das einem andern gleicht, die teils in Stuck ausgeführten Dekorationen einer Jesuitenkirche zu entfernen, um ihre Wände und Gewölbe mit gotischem Maßwerk und gotischen Ranken zu versehen. Der moderne Stil ist jedenfalls noch nicht so ausgereift, volkstümlich und verwendbar, daß seine Ornamente bei Instandsetzung gotischer oder romanischer Bauten eine Bevorzugung verdienen. Über Stilreinheit und Stileinheit ist so viel geredet worden, zu Gunsten dieser Stileinheit sind so viele tüchtige Arbeiten des 16.—18. Jahrhunderts aus gotischen Kirchen herausgeworfen und zerstört worden, daß man wahrlich nicht zu eilen braucht, hochmoderne Dekoration in mittelalterliche Bauten hineinzubringen.

Besonnenheit soll Grundprinzip einer modernen Kunst sein. Wenn sich aber ein Künstler bemüht, Werke hervorzubringen, welche ihrem Zwecke entsprechen, so muß er doch die große Meisterin besonnener, zweckentsprechender Werke befragen: die Natur. Man darf aber behaupten, daß moderne Künstler gerade in unserem Jahrhundert der Naturforschung und der Verwertung der Naturkräfte nur zu oft von der Nachahmung der Natur, der steten Lehrerin aller großen Meister, abweichen. Wohl geben uns heutige Künstler meisterhafte Skizzen und Studien nach der Natur, auch getreue Ausschnitte aus derselben, aber darin sind sie nicht moderne Neuerer, sondern Fortsetzer altbewährter Übung. Wo das eigentliche Moderne anfängt, beginnt auch meist eine Vernachlässigung der schönen Natur.

Wer kommt den Gesetzen der Natur näher, ein Gotiker mit seiner klar ausgeprägten und kühnen Konstruktion oder ein moderner Architekt mit seinen verbogenen Eisenbalken und dem fügsamen Zement? Wer beweist mehr Studium und Liebe der Natur, ein niederländischer Maler des 15. Jahrhunderts mit seiner eingehenden Behandlung der Vegetation, der Bauten und Menschen oder ein Moderner, welcher alles in Farbenflecken auflöst ohne feste Umrisse und Formen? Gewiß, die Töne der Luft und die feinen Farbenabstufungen haben die Alten nicht erkannt und wiedergegeben, wie es heute geschieht. Aber ist mit den Farbenwerten die Natur erschöpft?

Fast alle Gebilde der Natur folgen mathematischen Linien und Kurven. Sie lieben Schmuck und Farbe; sie scheuen einerseits Regellosigkeit und Willkür, anderseits jede Pedanterie und Leerheit. Die ausgesprochene Absicht, frühere regelrechte Formen und wo möglich Schmuck zu vermeiden, um neu zu sein und nicht Altes wieder aufzuwärmen, rächt sich. Die über alle Wesen und Gestaltungen der Natur ausgegossene Schönheit beruht auf ihren mathematischen Grundlagen und auf ihren ruhigen Schmuckformen. Kristalle, Blätter und Blüten, die Wellen des Wassers, des Lichtes und der Farben, die Wege der Sterne folgen festen Linien, nicht aber willkürlichen. Sie sind voll Wechsel und Leben, nicht langweilig und poesielos. So weit sind manche Moderne gekommen, daß sie, statt bei der Natur, der Urquelle der Schönheit, statt bei großen Künstlern der vergangenen Zeiten, lieber sogar bei Peruanern und Indianern und andern Naturvölkern ihre Formen erbetteln.

Andere Moderne suchen aus der Natur leider das, was in ihr häßlich und gemein erscheint, darum auf den ersten Blick abstößt. Auch früher haben sich Maler und Bildhauer nicht gescheut, nackte Gestalten zu geben, freie oder

indezente Szenen zu schildern, aber sie suchten ihnen die Gemeinheit des Lasters zu nehmen, durch den Reiz schöner Formen das Werk annehmbar zu machen. Den Modernen war es vorbehalten, die nackte Wirklichkeit der Höhlen des Lasters offen zu zeigen, das Niedrige als Inhalt, ja als Würze ihrer Werke zu verwenden. Was würde ein feingebildeter Grieche dazu sagen?

Weit verbreitet ist heute die Mode, unfertige Sachen in Ausstellungen zu zeigen und zu verkaufen. Künstler haben stets Skizzenbücher gehabt. In ihnen besaßen sie einen anregenden Schatz. Skizzen und Entwürfe bilden für Leute vom Fach wertvolle Stücke, aber dem großen Publikum hat man bis ins vorige Jahrhundert hinein nur fertige Kunstwerke geliefert. Dagegen sieht dies Publikum heute mehr und mehr Bildwerke und Gemälde, an welche die letzte Hand noch zu legen wäre. Formen werden oft nur angedeutet, Gestalten beginnen erst sich aus der Materie herauszuheben. Menschen, Tiere und Pflanzen, Landschaften und Gebäude werden so gegeben, wie sie eilenden Reisenden im Luxuswagen sich zeigen. Der Künstler gönnt sich nicht die Zeit, sie vollkommen abzurunden; der Beschauer findet nicht die Muße, sie eingehend zu würdigen. Solche skizzenhafte, die Phantasie anregende Gebilde mögen in den Salon einer Weltdame passen, für öffentliche Gebäude haben sie doch keinen genügenden Wert.

Was in einer katholischen Kirche Platz finden soll, wird von den Besuchern oft, vielleicht Tag um Tag gesehen. Es dient nicht der Mode, sondern dem höchsten Zweck, der Ehre Gottes und Veredelung des Menschen. Es darf darum nicht unfertig sein. F. Deneken klagt in der „Kunstchronik“[1] bei Besprechung der „Ausstellung für moderne christliche Kunst in Aachen“: „Die kirchlichen Kreise beider Konfessionen haben der neuzeitlichen Kunstbewegung nur wenig Beachtung geschenkt. Nirgends stehen Künstler und Publikum sich so fremd gegenüber wie hier. . . . Sollen die neuen Anschauungen in die Kirchenkunst einziehen, so muß man oft und öffentlich und nachdrücklich auf die dringende Notwendigkeit einer Neubelebung und auf das Vorhandensein geeigneter künstlerischer Kräfte hinweisen.“ Trotzdem gesteht er ein: „Mit der modernen Ausstellung war (zu Aachen) eine Sonderausstellung von wertvollen Werken alter Kunst verbunden. Man hat neuerdings oft die alte Kunst als Hilfsanziehungskraft (!) bei modernen Ausstellungen zu Gast geladen. Das Alte erweist sich dann immer als recht gefährlicher Nachbar des Neuen. Denn die Anläufe zu neuartiger

[1] N. F. XIX (1907—1908), Sp. 33 f.

Formensprache sind naturgemäß noch weit von irgend welcher Reife entfernt. Besonders auf kirchlichem Gebiete liegen bis jetzt nur tastende Versuche vor, und es fehlt an jener Einheitlichkeit, die nur das Ergebnis längeren Wachstums sein kann."

Eine der schlimmsten Seiten vieler modernen Kunstwerke ist ihr Mangel an Inhalt. Manche moderne Künstler haben einen Abscheu vor Gedanken und geschichtlichen Tatsachen. Sie wollen nur Stimmungen und Gefühle, Farben und Linien. Daß ihre Erzeugnisse dadurch an schillernde Seifenblasen erinnern, kommt ihnen nicht in den Sinn. Professor Schmid hat in dem oben genannten Heft der Zeitschrift für bildende Kunst die neueste Gemäldeausstellung von Krefeld besprochen und gesagt: „Sie zeigte, worauf es in Zukunft bei Ausstellungen ankommen wird: nicht auf gemalte Berichte, sondern auf Tonwerke, auf Nuancen. Das Beste, was wir hier sahen, sind ein paar farbige Flecken, scheinbar flüchtig hingeworfen, aber entstanden aus gründlicher Beherrschung der Form, die als unsichtbares Faktum dem Bilde zu Grunde liegt. Diese paar köstlichen Farbtöne, die uns bei richtigem Abstande die größte Weite des Raumes, die geheimnisvollen Schicksale ahnen lassen, sie sind doch das Wesentliche an einem Werke der Malerei."

Das mag richtig sein, wenn es sich nur ganz im allgemeinen um Malerei als solche handelt. Es ist aber unannehmbar, so oft Porträts, Historienmalerei, Landschaftsmalerei, besonders aber wo kirchliche Kunst, wo eine für ein Gotteshaus bestimmte Malerei zu beurteilen ist. Da ist ein Inhalt unerläßlich. Es genügt dann aber auch nicht, wenn der Maler sich einen Stoff zurechtgelegt hat nach seiner rationalistischen oder pantheistischen, nach einer unkirchlichen Auffassung. Er benutzt ihn als Aushängeschild, um sein technisches Können nach irgend einer Seite hin an den Tag treten zu lassen. Biblische Frauen, die er auf irgend einen Grund hin halb oder ganz unbekleidet darstellen kann, sind willkommene Reizmittel für jugendliche Neugierde und ungezügelte Sinnlichkeit. Die schmerzhafte Mutter dient Modernen, um trostlosen Schmerz einer Mutter, der Gekreuzigte, um die Qualen eines Hingerichteten, die Grablegung, um die Farben eines der Verwesung schon anheimfallenden Leichnams zu schildern. Wunder und Erscheinungen Christi tun dar, daß der Künstler hysterische Zustände wiederzugeben versteht. Solche Bilder sind offenbar nicht als kirchliche zu bezeichnen, nicht als christliche Kunstwerke, sondern höchstens als profane, von internationaler und interkonfessioneller Färbung,

weil sie nur die Namen der in der Offenbarungsgeschichte vorkommenden Personen benutzen, nur äußere Ereignisse, die aber ihrer wahren Bedeutung, ihres tieferen Sinnes und erhebenden Inhaltes beraubt wurden. Ein Gekreuzigter, bei dem keine Spur an die Gottheit, eine Maria, in der kein Anzeichen an die Würde einer Gottesmutter erinnert, sind nicht die in katholischen Kirchen darzustellenden Personen. In einer Ausstellung kam ein einfacher katholischer Mann zu mir, zeigte auf ein derartiges Bild und fragte: „Was ist das denn?" Auf die Erklärung, wie der Maler dies Bild benenne, antwortete er: „Das soll der Heiland sein, die Mutter Gottes! Die muß man doch verehren. Wer kann vor einem solchen Bilde Andacht spüren?" Natürlich wird ein moderner Kunstkritiker höhnend antworten: „Die Katholiken wollen nur Anbetungskunst." Ein jüngst verstorbener Direktor eines großen Museums, der in keiner Weise zu den Orthodoxen gezählt werden konnte, erzählte mir, neulich sei ihm von einem modernen Maler das Bild eines Engels gebracht worden. Um die Probe anzustellen, habe er das Gemälde auf eine Staffelei gestellt, einen sozialdemokratischen Arbeiter gerufen und ihn gefragt: „Wie gefällt Euch das? Es stellt einen Engel dar." Der Mann antwortete: „Nein, Herr, das ist kein Engel. Engel sind schön, das aber ist ein häßliches Ding." Ein gewiegter protestantischer Kunstkenner von Ruf betrachtete mit mir in einer Ausstellung ein modernes Bild, das ein Ereignis des Neuen Testamentes darstellte. Er lobte es und fragte: „Gefällt es Ihnen nicht?" Ich erkannte an, es sei gut gezeichnet, einheitlich angeordnet, vortrefflich in den Farben, erlaubte mir aber beizufügen: „Für katholische Kirchen ist es nicht zu gebrauchen." — „Warum denn nicht?" — „Wir Katholiken glauben an die Gottheit Christi und wollen diesen Glauben im Bilde ausgedrückt haben." „Ja, wenn Sie auf dem Standpunkte stehen, haben Sie recht."

Äußere Stilreinheit, richtige Farbengebung, großer Zug in den Linien ist nicht das einzige, was alle Priester und jedes Volk für ihren Gottesdienst verlangen. Gehaltlose Werke, Schein und bestechender Glanz rein äußerlicher Formen bleiben fremde Gäste im katholischen Gotteshaus. Der gemeine Mann hat oft ein feines Gefühl für innere Werte, findet darum unter unscheinbarem Äußern tiefe Quellen der Frömmigkeit. Er zieht der schönsten, in den feinsten Farben Umbriens und den reinsten Linien ausgeführten Madonna des Urbinaten oft ein altdeutsches Bild vor, weil es ihm sympathischer ist, d. h. weil der von seiner nationalen Eigenart und von seinem Glauben geleitete Urheber in dasselbe etwas hineinlegte, was zum Herzen des Beters spricht.

Heute wird freilich von den Dächern gepredigt, moderne Kunst sei berufen, die Religion zu ersetzen, darum soll sie in Schulen, Familien und Kirchen hinein. Man beklagt sich, wenn die Kirche die Werke der Kunst als Mittel zur sittlichen Vollkommenheit bezeichnet, als Mittel zu dem, was allein bleibt und ewigen Wert behält. Aber ebendiese Ankläger erscheinen als beredte Verteidiger, wenn ein Künstler durch Inhalt und Tendenz seines Werkes tatsächlich die Grundlagen des Christentums leugnet oder zu zerbröckeln versucht.

Viele der Modernsten haben eine Führerrolle in verschiedenen Kreisen der Sezessionisten. Mancher, welcher nun glaubt, moderne Kunst oder Sezession bezeichne ein fest umgrenztes System, hat sich gewundert, als die Beuroner Schule 1906 ihre Werke in der Ausstellung der Wiener Sezession zeigte. In die Ausstellung für christliche Kunst zu Aachen haben dieselben Benediktiner die modernsten Kelche und Paramente, Stickereien und Malereien gebracht. Ja es läßt sich nicht leugnen, daß ihre Bestrebungen in mancherlei jenen der Modernen sich nähern. Bei ihnen wie bei jenen finden wir Bestreben nach neuen Motiven, Flucht aus den Formen des Romanischen, der Gotik, der Renaissance, das Bemühen, nachhaltigeren Eindruck zu erzielen durch große Linien, durch einfache Formen. Daß diese neueste Benediktinerkunst wertvolle Keime enthält, kann kein Verständiger leugnen. Ihr und neben ihr allen Modernen, welche den unumgänglichen Forderungen der katholischen Kirche sich fügen, bleibe es unbenommen, ein Gotteshaus zu bauen und auszustatten in ihrem Stile, wo immer ein Bischof oder Abt sie dazu bevollmächtigt. Prinzipiell darf man einer modernen Kunst den Eingang in katholische Kirchen nicht verwehren. Wie wenig aber der Anspruch erhoben werden darf, jedes moderne Werk, das einen biblischen Stoff behandle, passe in eine Kirche, das hat die Aachener Ausstellung in einem großen Gemälde bewiesen. Es hing über der Türe, durch die man zu den Werken der Beuroner eintrat. Auch dies dreiteilige Gemälde suchte durch große Linien zu wirken und durch einfache Formen. Aber trotz eingehender Naturstudien, trotz unleugbaren Talentes des Meisters war es durch die Sucht, vor allem modern zu sein, fast zur Parodie auf die Natur geworden. Nicht genug damit. Bei der Kreuzabnahme stand ein vollständig unbekleideter Henker, und Magdalena, welcher der Herr im Garten erscheint, hatte ihren Oberkörper nur auf einer Seite bekleidet. So stellte sich dort moderne Kunst in freiester, der religiösen Auffassung fremder Form neben moderne Versuche, die in mönchischer Gebundenheit sich nahen.

Das laute Klopfen der modernen Künstler an den Toren unserer Kirchen, die Anpreisung jener Grundsätze, welche keine andern sind, als die althergebrachten, mahnt zu ernster Erforschung, ob jene richtigen Leitsätze in denjenigen kirchlichen Kunstwerken hinlänglich beachtet werden, welche auf der Bahn der alten Stile, besonders des romanischen und gotischen, beharren. Eine solche Erforschung zeigt Übelstände, zu deren Besserung der Hinblick auf tüchtige moderne Werke mächtig anregen sollte. Leider nimmt die Menge der Erzeugnisse sog. kirchlicher Kunsthandlungen und Kommissionsgeschäfte, die Zahl der Fabrikate und Dutzendware trotz aller Mahnungen immer mehr zu. Warum? Aus drei Gründen, die enge zusammenhängen: ungezügelte Hast, unvernünftige Sparsamkeit und unpassender Luxus.

Man entschließt sich, ein neues Gotteshaus zu errichten. In demselben Jahrzehnt, ja in kürzerer Zeit, muß alles fix und fertig werden vom Grundstein bis zum Hahn auf dem Turmkreuz. Farbige Fenster und Glocken, Bänke und Beichtstühle, Kommunionbank und Altäre werden fast zu gleicher Zeit in Auftrag gegeben, damit der Bischof bei der baldigen Weihe alles vollendet findet. Wird für eine ältere Kirche etwas Neues bestellt, so muß es für die Kirmes da sein. Seinem Nachfolger überläßt mancher eifrige Herr, der zuweilen an jedem Orte, wohin er versetzt wird, eine neue Kirche baut und vollständig ausstattet, keine weitere Arbeit. Ja er läßt sogar bei dem ihm befreundeten Architekten oder in seiner Kunstanstalt Pläne anfertigen für alles, was noch fehlt, damit sein Nachfolger rasch vorankomme. Aber dieser Nachfolger bedauert, mit andern Schulden auch die Rechnung für Pläne bezahlen zu müssen, mit denen er nichts anfangen kann, weil sie minderwertig sind nach dem Urteile aller unparteiischen Kenner. Diesem Nachfolger gefällt vieles nicht. Darum folgen rasch neue Anschaffungen, neue Ausmalung, neue Fenster, besonders neue Stationen, ein für Kunstanstalten sehr ergiebiger Absatzartikel, das eigentlichste Arbeitsfeld für das sich mehrende Künstlerproletariat unserer Tage. Es gibt Anstalten, in denen einer dieser Kunstmaler die Hintergründe, einer die Kleider, der Hauptmeister die Gesichter der Hauptpersonen macht.

In früheren Zeiten hat man meist langsam gebaut, Stück um Stück an eine große Kirche oder an einen bedeutenden Neubau angefügt, das Chor aufgeführt, später das Schiff, endlich die Türme. Nach und nach kamen Altäre und Kommunionbank, Kanzel und Beichtstühle, gemalte Fenster und Statuen in das allmählich fertiggestellte Innere. Man stürzte sich damals nicht ohne Not in Schulden, wußte nichts von großen Steuerumlagen,

sondern suchte durch Sparsamkeit und Sammlungen und Wohltäter die Mittel in stetiger Beharrlichkeit geduldig zusammen. Dann sagte man aber nicht: „Ich kann nicht mehr als diese Summe aufbringen. So viele Gegenstände habe ich nötig! Wer liefert mir das alles zu diesem niedrigen Preise?"

Das heute beliebte Verfahren führt naturnotwendig zum Herabdrücken der Löhne, treibt gegen besseres Kennen und Wollen den Lieferanten, Unternehmern und Kunstanstalten, dem Künstlerproletariat dritten oder vierten Ranges in die Arme.

Ein ruhiger Mann sagt: Nur eine solche Summe steht mir zur Verfügung. Wie viele gute Fenster bekomme ich dafür? Er bestellt halb so viel als sein Nachbar, erhält darum aber auch gute Arbeit, während dem andern für seine niedrigen Preise nur wertlose Sachen gebracht wurden. Wer nicht ordentlich zahlt, kann nicht erwarten, ordentliche Arbeiten gemacht zu bekommen. Man darf unbedenklich den Satz verallgemeinern, den gewiegte Kenner über die moderne Kirchenmalerei der Rheinprovinz aufstellten: „Es ist ein unsinniges und unmögliches Verlangen, für einen oft lächerlich geringen Preis einen ausgedehnten Figurenschmuck zu beanspruchen. Für etwas Schlechtes aber ist selbst der geringste Preis zu hoch." [1] Der Würde der Kirche entspricht nicht eine überladene, mit unzulänglichen Mitteln geschaffene Ausstattung, sondern eine maßvolle, weise überlegte, für welche die zur Verfügung gestellte Summe ausreicht. Fehlen die Mittel, um einen würdigen Hochaltar ganz zu vollenden, so begnüge man sich, ihn halb fertigzustellen, etwa ohne Bemalung oder ohne Flügel. Es werden schon Schenkgeber kommen für den Rest. Gern geben Arme und Reiche Geld, um etwas zu ergänzen, um Fehlendes herbeizuschaffen, ungern, um Schulden zu bezahlen, besonders wenn diese zu entrichten sind für Dinge, welche manchen nicht gefallen. Ein Geistlicher, der zuerst sammelt, der bestellt, nachdem das Geld zusammengetragen ist, erlebt Freude, Ärger der andere, welcher Aufträge erteilt und später seine Schulden kaum zu begleichen vermag, ja sie seinem Nachfolger hinterläßt der dann die Künstler Jahre lang warten läßt auf Bezahlung.

Schon 1875 schrieb Reichensperger (Über Kunsthandwerk 25): „Indes ziehen Leute durch das Land mit Preiskuranten nach Art der Weinreisenden, wonach eine Madonna von so viel Zoll das, ein Heiligenbild von so viel Zoll jenes kostet. Auf diese Weise wird in christlicher Kunst ‚gemacht'.

[1] Kunstchronik, N. F. XIX (1907—1908), Sp. 75.

Zur Entschuldigung hört man wohl sagen: ‚Wir haben kein Geld für Kostspieligeres und wollen doch auch etwas haben.'"

Bei Neubauten heißt es: „Wir müssen doch Fenster haben! Bestellen wir also gleich farbige. Das ist billiger, als zuerst einfache und später reichere einzusetzen." Es wäre billiger, wenn man beides in einem Jahre tun müßte. Begnügt man sich aber einstweilen mit einfacher Verglasung und beginnt man erst nach zehn Jahren langsam ein gutes Fenster nach dem andern einzusetzen, dann ist dieses System billiger als das System der Hast, der Dutzendware und Preisdrückerei bei Konkurrenten. Die Zinsen des Kapitals, um welches das gemalte Fenster die einfachere Verglasung übersteigt, sind mit jenem Kapital nach zehn oder zwanzig Jahren so gestiegen, daß sie schon eine erkleckliche Summe bilden. Sollen aber die Leute zehn, zwanzig Jahre in der neuen Kirche sich mit dem einfachsten Fensterglas begnügen? Wenn ihnen das nicht gefällt, so ist das sehr erwünscht. Sie sollen sammeln, um bessere Fenster zu erhalten.

Ein dritter Fehler, der zur Ausstattung vieler Kirchen mit minderwertigen Gegenständen drängt, ist der heute weit verbreitete Luxus. Alles soll glänzen und glitzern. Einfache Dorfkirchen stattet mancher aus wie reiche Stadtkirchen, kleinere Gotteshäuser wie Dome und Abteien. Früher war der Altar die Hauptsache, vor ihm trat alles andere zurück. Heute muß die Kommunionbank, eine das Schiff vom Chor trennende Schranke, möglichst reich werden, so daß sie die Wirkung des Altares beeinträchtigt. Beichtstühle, in die ein „armer sündiger Mensch" voll Schuldbewußtsein hinknien, in denen ein mitleidiger Richter Gnade für Recht ergehen, die Fesseln des Schuldigen lösen soll, werden immer reicher und bequemer, kostbarer und größer. Einfache, aber kräftige Kanzeln, welche der Schlichtheit des besonders für die Armen bestimmten Evangeliums entsprechen, findet man immer seltener. Anspruchslose Landleute erhalten Sitze und Kniebänke, die sich allzu stark unterscheiden von den einfachen Möbeln ihrer Wohnungen und denjenigen reicher Stadtleute nahekommen.

Eines schickt sich nicht für alle! Für ein kleines Dorf in armer Gegend sollte eine einfache, kleine Kirche mit kräftiger, guter, kunstgerechter Ausstattung erstrebt werden, die zu den Besuchern dieser Kirche paßt, nicht aber zu Stadtleuten, welche vielleicht dann und wann sie besichtigen. Ein schlichtes Gotteshaus in stilgerechten Formen kostet freilich mehr als ein bei diesem oder jenem Ausstattungsgeschäft bestelltes, dessen Reisender den Pfarrer festgeredet hat. Eine standesgemäße Dorfkirche ist schöner,

nur sie verdient das volle Lob einsichtsvoller Kenner. Erborgter luxuriöser Schein stößt ernste Beurteiler ab und gefällt auch den ernsteren Dorfbewohnern auf die Dauer nicht, weil sie fühlen, daß er nicht zu ihnen paßt.

Zeitschriften hochmoderner Vertreter einer neuen christlichen Kunst haben nicht unrecht, wenn sie klagen: „Selbst in manchen städtischen Kirchen sucht die Einrichtung mehr durch Glanz und Flitter zu wirken, als echte Kunst und Haltbarkeit zu zeigen." Eine ruhig ausgestattete Kirche paßt auch für die Armen. Eine anspruchsvolle, in der Marmor aller Farben, vergoldetes Kupferblech, schillernde Altaraufsätze, süßliche Statuen, weiche Gemälde, glitzernde Glasfenster das Auge von allen Seiten bedrängen, wird kaum geeignet sein, notleidende, bedrängte Seelen zu demütigem Gebete anzueifern. Gottes Geist wirkt nicht im Lärm und Luxus, sondern in stillen und einfachen Räumen. Echte kirchliche Kunst, besonders Volkskunst, flieht den eiteln Schein! Das alte Wort jenes Griechen bietet eine zutreffende Kritik für eine Ausstattung, wie man sie jetzt in gotischem oder romanischem Stile zu sehen bekommt: „Du hast sie reich gemacht, weil du sie nicht schön machen konntest." Der Besteller hatte viel Geld, aber wenig Geschmack.

Werke der Modernen, Arbeiten der Beuroner mögen ein lautes und eindringliches Echo finden für ihren Ruf: „Strebet nach echter Kunst! Bringet nur gute Sachen in Gottes Haus! Macht weniger, wenn es auch mehr kostet. So kommt ihr weiter, als wenn ihr eine Scheinkunst fördert, deren Werke nach einigen Jahrzehnten wertlos und veraltet sind."

Den Schluß möge ein Satz Reichenspergers bilden, den er vor vierzig Jahren schrieb (Allerlei aus dem Kunstgebiete, 1867, 47): „Das Schöne läßt sich auch mit den einfachsten Mitteln herstellen. Nur wer den unbewachten Sinn täuschen will, bedarf eines kostspieligen Apparates. Wie viele der schlichtesten Holz- und Backsteinbauten sind wahre Schönheitsideale im Vergleich mit der Mehrzahl der modernen Paläste, Rathäuser, Börsen, Stationsgebäude usw., die durch ihre ganze Erscheinung weiter nichts besagen, als daß sie viel Geld gekostet haben!"

Steph. Beissel S. J.

Ergebnisse der deutschen Konfessionszählung vom 1. Dezember 1905 in den Einzelstaaten.

(Schluß.)

Beim Königreich Sachsen stellen wir zunächst, wie bei Preußen und Bayern, die Ergebnisse der letzten Konfessionszählung in den großen Verwaltungsbezirken (den Kreishauptmannschaften) denjenigen der Zählung von 1900 gegenüber.

Tabelle III. Die Bevölkerung der sächsischen Kreishauptmannschaften nach dem Religionsbekenntnis am 1. Dezember 1905 und am 1. Dezember 1900.

A. Zählung vom 1. Dezember 1905.

Kreishauptmannschaften	Evangelische[1]	Römisch-Katholische[2]	Andere Christen	Israeliten	Sonstige	Von je 100 ortsanwesenden Personen waren: Evangelische	Römisch-Kathol.	Andere Christen	Israeliten	Sonstige
Bautzen . .	379440	44358	2227	272	123	88,99	10,40	0,52	0,06	0,03
Chemnitz . .	818046	27450	3500	1561	573	96,11	3,23	0,41	0,18	0,07
Dresden . .	1199042	75399	5282	3931	743	93,36	5,87	0,41	0,30	0,06
Leipzig . . .	1090904	41703	4741	8093	982	95,16	3,64	0,41	0,70	0,09
Zwickau . .	762966	29123	6478	840	824	95 34	3,64	0,81	0,11	0,10
Kgr. Sachsen .	4250398	218033	22228	14697	3245	94,28	4,84	0,49	0,32	0,07

B. Zählung vom 1. Dezember 1900.

Kreishauptmannschaften	Evangelische[1]	Römisch-Katholische[2]	Andere Christen	Israeliten	Sonstige	Von je 100 ortsanwesenden Personen waren: Evangelische	Römisch-Kathol.	Andere Christen	Israeliten	Sonstige
Bautzen . .	361303	41520	2076	260	14	89,17	10,25	0,52	0,06	0,00
Chemnitz . .	764315	23098	3437	1427	66	96,38	2 92	0,51	0,18	0,01
Dresden . .	1132876	74744	5235	3507	127	93,10	6,14	0,45	0,29	0,01
Leipzig . . .	1014077	35306	4434	6692	133	95,60	3,33	0,42	0,63	0,01
Zwickau . .	699492	22337	5141	530	29	96,02	3,07	0 84	0,07	0,00
Kgr. Sachsen .	3972063	197015	20323	12416	369	94 48	4,69	0,54	0,29	0,00

[1] Evangelisch-Lutherische, Evangelisch-Reformierte und Sonstige.

[2] Ohne Russisch- und Griechisch-Orthodoxe.

Die Klassifikation der Konfessionen, welche in der Veröffentlichung des Sächsischen Statistischen Landesamtes[1] zu Grunde gelegt ist, unterscheidet sich in einigen Punkten von derjenigen des Kaiserlichen Statistischen Amtes. Daraus erklären sich die kleinen Differenzen zwischen den in der vorliegenden Tabelle für ganz Sachsen angegebenen absoluten und relativen Zahlen der einzelnen Konfessionen und den in Tabelle I und II unserer Abhandlung über die Hauptergebnisse der Konfessionszählung im Deutschen Reich[2] aus der Reichsstatistik entnommenen Zahlen. Der Hauptunterschied besteht darin, daß in der sächsischen Veröffentlichung 2457 Dissidenten, die in der Reichsstatistik zu der Gruppe der „Andern Christen" gerechnet sind, bei der Gruppe der „Sonstigen" aufgezählt werden. Das ist eine Neuerung, wodurch die sächsische amtliche Statistik sich auch mit ihren eigenen früheren Gepflogenheiten in Gegensatz gesetzt hat. Denn in der entsprechenden Veröffentlichung über die Zählung von 1900[3], deren Ergebnisse wir in unserer Tabelle unter B wiedergegeben haben, sind die Dissidenten offenbar noch zu den „Andern Christen" gerechnet worden. So ist also die auf den ersten Blick befremdende Zunahme der Gruppe der „Sonstigen", die im übrigen Heiden, Atheisten, Konfessionslose, Freireligiöse und Personen ohne Angabe des Religionsbekenntnisses umfaßt, von 369 auf 3245 entstanden. Eine so starke Zunahme gerade dieser Gruppe müßte als etwas sehr Bedenkliches angesehen werden, wenn sie eine tatsächliche wäre. In Wirklichkeit aber ist diese Zunahme, wie wir gesehen haben, zum größten Teil nur eine rechnungsmäßige. Eine Verhältnisberechnung hat das Sächsische Statistische Landesamt seiner neuesten Veröffentlichung nicht beigefügt, weshalb wir die Verhältniszahlen selbst berechnet haben. Um sie mit denjenigen der Zählung von 1900 vergleichbar zu machen, haben wir nach Analogie der amtlichen Veröffentlichung von 1900[4] die 15 Konfessionsgruppen zu fünf Hauptgruppen vereinigt (Evangelische, Römisch-Katholische, Andere Christen, Israeliten und Sonstige). Da die zweite Hauptgruppe ausschließlich Angehörige der katholischen Kirche umfaßt, sind die Russisch- und Griechisch-Orthodoxen (266 bzw. 1331), ebenso wie die Altkatholischen (229) und Deutschkatholischen (2475) zu der Gruppe der „Andern Christen" gerechnet.

[1] Zeitschrift des Kgl. Sächsischen Statistischen Landesamtes, Jahrg. 1906, Heft 2.

[2] In dieser Zeitschrift LXXIII 518 u. 524.

[3] Statistisches Jahrbuch für das Königreich Sachsen auf das Jahr 1903, 64—65.

[4] Nur haben wir die Evangelisch-Lutherischen und Evangelisch-Reformierten zu einer Gruppe vereinigt.

Ein großer Vorzug der sächsischen Veröffentlichung besteht darin, daß sie da, wo verschiedene Konfessionsangaben zu einer Gruppe vereinigt sind, wenigstens für den Gesamtstaat genau angibt, was alles zu diesen Sammelgruppen gerechnet ist und wieviele Personen auf jede der kleinen Unterabteilungen kommen. Es ist eine bunte Musterkarte aller möglichen, meist vom Protestantismus ausgegangenen Sekten. Aber auch bei den Nichtchristen herrscht eine große Mannigfaltigkeit in der Bezeichnung des Bekenntnisses. Da finden wir neben 307 Freireligiösen, Freisinnigen oder Freidenkern 123 Konfessionslose, 107 Religionslose, 23 Atheisten, 5 Monisten, 1 Monotheisten, 4 Theosophen, 3 Sextanten, 1 Spiritisten, 1 Anhänger der ethischen Gesellschaft von Chicago, 2 ohne Glaubenszwang, 2 ohne Glauben und 2 ohne Seligkeit.

Bei den beiden christlichen Hauptkonfessionen, den Evangelischen und Römisch-Katholischen, sind seit der letzten Zählung keine erheblichen Verschiebungen ihres Prozentsatzes eingetreten, weder im Gesamtstaat noch in den einzelnen Kreishauptmannschaften. Beide Konfessionen haben, wie die Bevölkerung Sachsens überhaupt, an absoluter Zahl stark zugenommen. Die Katholiken aber verhältnismäßig noch stärker als die Evangelischen, so daß ihr Anteil um 0,15 % gestiegen, derjenige der Evangelischen um 0,20 % gesunken ist. Bei einer stark wachsenden Industriebevölkerung ist das nicht viel, und zwischen den vorhergehenden beiden Zählungen war der Abstand bedeutend größer. Überhaupt zeigt die Skala der sächsischen Konfessionszählungen viele Schwankungen, wie aus der folgenden Übersicht der sächsischen Konfessionszählungen seit 1871 hervorgeht[1].

Von je 100 Einwohnern Sachsens waren:

	Evangelisch-Lutherische	Evangelisch-Reformierte	Römisch-Katholische	Israeliten	Andere und ohne Angabe
1871:	97,18	0,36	2,10	0,13	0,23
1875:	96,51	0,36	2,66	0,19	0,28
1880:	96,75	0,31	2,45	0,22	0,27
1885:	96,31	0,32	2,73	0,24	0,40
1890:	95,29	0,34	3,67	0,27	0,43
1895:	95,35	0,28	3,71	0,26	0,40
1900:	94,10	0,38	4,69	0,29	0,54
1905:	93,95	0,33	4,84	0,32	0,56

Der Anteil der Katholiken hat sich allerdings in diesem Zeitraum mehr als verdoppelt und derjenige der Evangelischen (einschließlich der Refor-

[1] Statistisches Jahrbuch für das Königreich Sachsen auf das Jahr 1903, 68.

mierten) hat um 3,26 % abgenommen. Aber von 1875 bis 1880 zeigt sich bei den Katholiken eine Abnahme von 0,21 %, von 1890 bis 1895 eine Zunahme von nur 0,04 %, dagegen von 1885 bis 1890 eine Zunahme von 0,94 %, von 1895 bis 1900 eine Zunahme von 0,98 %. Die Evangelischen haben von 1875 bis 1880 eine Zunahme von 0,19 % gehabt, haben (wenn man die Reformierten mitrechnet) von 1890 bis 1895 ihren Anteil unverändert behauptet, dagegen von 1885 bis 1890 ein volles Prozent verloren und von 1895 bis 1900 noch mehr.

Diese Schwankungen gehen parallel mit den Schwankungen der Einwanderung aus Österreich. Von 1880 bis 1885 war die Vermehrung der Zahl der österreichischen Staatsangehörigen in Sachsen[1] eine mäßige, nämlich 13256. Der Anteil der Katholiken wuchs daher nur um 0,28 %. Von 1885 bis 1890 dagegen vermehrten sich die Österreicher um 23156 und der Anteil der Katholiken um 0,94 %. Dem geringen Wachstum des Prozentsatzes der Katholiken von 1890 bis 1895 (0,04 %) entspricht eine ganz schwache Zunahme der österreichischen Staatsangehörigen um 2425. Dann folgt die stärkste Steigerung, welche der Anteil der Katholiken in Sachsen während des ganzen Zeitraumes erreicht hat, um 0,98 %, und wieder ist auch die Zunahme der Österreicher ungewöhnlich groß, nämlich 44542. Seit der Zählung von 1900 ist der Einwandererstrom bedeutend schwächer geworden; es waren nur noch 23986, und die Zunahme des Anteils der Katholiken beträgt diesmal nur 0,15 %. Deutlicher tritt der Einfluß der Wanderbewegung auf die Verschiebung des Anteils der Konfessionen wohl nirgends hervor wie hier in Sachsen. In der letzten Zählperiode ist jedoch die Übereinstimmung keine vollständige. Denn wenn auch die Einwanderung aus Österreich nur halb so groß war wie in der vorhergehenden Periode, so hätte doch bei einer Vermehrung um beinahe 24000 vorwiegend katholische Ausländer die Zunahme des Anteils der Katholiken mehr als 0,15 % ausmachen müssen. Die Zahl der Reichsausländer aus andern katholischen Gebieten ist nicht sehr beträchtlich und weist seit der letzten Zählung keine nennenswerte Änderung auf. Es muß also wohl eine Abwanderung von Katholiken aus Sachsen in andere Gebiete des Reiches oder ins Ausland stattgefunden haben, was ja bei der bedrängten Lage der Katholiken in Sachsen leicht begreiflich wäre. Die katholischen Einwanderer haben von den Zuständen in Sachsen

[1] Zeitschrift des Kgl. Sächsischen Statistischen Bureaus, Jahrg. 1902, 103.

meist keine Ahnung, da sie sonst wohl gegen eine Niederlassung daselbst Bedenken haben würden. Man wird aber auch nicht fehlgehen, wenn man die geringere Zunahme zum Teil auf die unter den Katholiken Sachsens betriebene Abfallpropaganda zurückführt, von der in unserem vorhergehenden Artikel[1] die Rede war. Denn rund 5000 Katholiken, die der Protestantismus auf diese Weise im letzten Jahrfünft gewonnen hat, das sind beinahe 0,12 % der Gesamtbevölkerung Sachsens, um die mithin der Anteil der Katholiken verkürzt worden ist.

Für die württembergischen Kreise ergibt die Gegenüberstellung der Ergebnisse der Konfessionszählungen von 1900 und 1905 folgende Tabelle:

Tabelle IV. Die Bevölkerung der württembergischen Kreise nach dem Religionsbekenntnis am 1. Dezember 1905 und am 1. Dezember 1900.

A. Zählung vom 1. Dezember 1905[2].

Kreise	Evangelische	Römisch-Katholische	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Angabe	Von je 100 ortsanwesenden Personen waren: Evangelische	Römisch-Kathol.	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Ang.
Neckarkreis . .	707476	90877	6869	5936	320	87,18	11,20	0,85	0,73	0,04
Schwarzwaldkr.	397992	139633	2620	1373	44	73,48	25,78	0,48	0,25	0,01
Jagstkreis . .	273180	130281	877	2699	22	67,11	32,01	0,22	0,66	0,00
Donaukreis . .	204097	335017	740	2045	81	37,66	61,81	0,14	0,38	0,01
Kgr. Württemb	1582745	695808	11106	12053	467	68,75	30,23	0,48	0,52	0,02

B. Zählung vom 1. Dezember 1900[3].

Kreise	Evangelische	Römisch-Katholische	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Angabe	Von je 100 ortsanwesenden Personen waren: Evangelische	Römisch-Kathol.	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Ang.
Neckarkreis . .	657329	76595	5838	5544	363	88,15	10,27	0,79	0,74	0,05
Schwarzwaldkr.	375973	129705	2263	1296	21	73,83	25,47	0,44	0,26	0,00
Jagstkreis . .	269930	126260	923	2990	23	67,46	31,56	0,23	0,75	0,00
Donaukreis . .	194067	317751	483	2086	40	37,72	61,77	0,09	0,41	0,01
Kgr. Württemb	1497299	650311	9507	11916	447	69,02	29,97	0,44	0,55	0,02

Bezüglich der kleinen Differenzen mit den Angaben der Reichsstatistik gilt das oben bei Sachsen Gesagte. Auch die württembergische Landes-

[1] In dieser Zeitschrift LXXIII 529.

[2] Statistisches Handbuch für das Königreich Württemberg, Jahrg. 1904/05, 233—234.

[3] Ebd. Jahrg. 1901, 186—189.

statistik hat korrekterweise die Russisch- und Griechisch-Orthodoxen zu der Gruppe der „Andern Christen" und nicht zu den Katholiken gerechnet. Die Differenz macht bei Württemberg übrigens nur $^1/_{100}$ % aus. In einer vor kurzem erschienenen weiter gehenden Veröffentlichung[1] sind nicht nur für die Kreise, sondern auch für sämtliche Oberämter und Gemeinden mit mehr als 5000 Einwohnern 19 Konfessionsgruppen unterschieden. Darunter sind auch die Altkatholiken gesondert aufgeführt. Ihre Zahl beläuft sich in Württemberg auf 373. Deutsch-Katholische gab es in Württemberg 11. Die übrigen kleinen Gruppen sind meist aus dem Protestantismus hervorgegangen. Am zahlreichsten sind darunter die Methodisten, die am letzten Zählungstermine 5442, die Baptisten, die 1832, und die Irvingianer, die 1375 Anhänger zählten. — Die Verhältniszahlen haben wir auch bei Württemberg selbst berechnet.

Die konfessionellen Verschiebungen waren in der letzten Zählperiode am stärksten im Neckarkreis, wo der Anteil der Evangelischen beinahe um ein volles Prozent (0,97) zurückgegangen, derjenige der Katholiken um 0,93 % gestiegen ist. Aber auch im Jagstkreis beläuft sich die Zunahme des Anteils der Katholiken auf 0,45 %, im Schwarzwaldkreis auf 0,31 %. Am schwächsten ist sie, mit 0,04 %, im Donaukreis; aber, daß in diesem Kreise, wo bisher die Abnahme des Anteils der Katholiken so beträchtlich war, jetzt eine Steigerung ihres Prozentsatzes eingetreten ist, ist schon bemerkenswert genug.

Im Gesamtstaat Württemberg ist der Anteil der Katholiken um 0,26 % gestiegen, derjenige der Evangelischen um 0,27 % gesunken. Das ist ja an sich nicht viel; es gewinnt aber an Bedeutung, wenn wir diese Verschiebung im Zusammenhang mit der bisherigen Entwicklung der konfessionellen Verhältnisse in Württemberg betrachten.

Es kamen nämlich auf je 100 Einwohner[2]:

	Evangelische	Römisch-Katholische	Andere Christen	Israeliten	Andere und ohne Angabe
1871:	68,67	30,44	0,21	0,67	0,00
1875:	68,92	30,17	0,22	0,68	0,01
1880:	69,08	29,94	0,30	0,67	0,01
1885:	69,08	29,98	0,27	0,66	0,01

[1] Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde, Jahrg. 1907, 1. Heft, 74—77 u. 138—140.

[2] Statistisches Handbuch für das Königreich Württemberg, Jahrg. 1904/05, 171.

	Evangelische	Römisch-Katholische	Andere Christen	Israeliten	Andere und ohne Angabe
1890:	69,10	29,93	0,34	0,62	0,01
1895:	69,24	29,86	0,32	0,57	0,01
1900:	69,01 [1]	29,98 [1]	0,44	0,55	0,02
1905:	68,75	30,23	0,48	0,52	0,02

Bis zum Jahre 1895 war die Entwicklung für die Katholiken ungünstig. Ihr Anteil verringerte sich um 0,58 %, was bei einer noch nicht ein Drittel der Gesamtbevölkerung ausmachenden konfessionellen Minorität als ein bedenkliches Zeichen angesehen werden mußte, um so mehr, als auch schon von 1858 bis 1871 eine Verminderung um 0,31 % eingetreten war. Aber die Abnahme verteilte sich nicht gleichmäßig auf die einzelnen Zählperioden, sondern erfolgte ruckweise. Im ersten Jahrzehnt (1871—1880) betrug die Abnahme der Katholiken 0,50 %, von 1880 bis 1890 dagegen nur 0,01 %. Auch im Jahrzehnt 1890—1900 war die Verschiebung, wenn man nur den Anfangs- und Endpunkt ins Auge faßt, gering (0,05 %), so daß es eine Zeitlang scheinen konnte, als sei in der konfessionellen Bevölkerungsbewegung Württembergs ein Stillstand eingetreten. In Wirklichkeit trat nach einem für die Katholiken ungünstigen Verlauf der Zählungsperiode 1890—1895 seit der Zählung von 1895 ein Umschwung ein, wodurch bis zur Zählung von 1905 der Anteil der Katholiken im ganzen um 0,37 % vermehrt wurde, während derjenige der Evangelischen sich um 0,49 % verringerte (teils zum Vorteil der Katholiken teils zum Vorteil der „Andern Christen").

Die oben erwähnte amtliche Bearbeitung der letzten Volkszählung in den „Württembergischen Jahrbüchern für Statistik und Landeskunde" [2] meint, „daß es vermutlich in der Hauptsache die Wanderungsverschiebungen sind, welche das Zurückbleiben des Wachstums der Evangelischen bewirkt haben. Dies wird vor allem dadurch hinlänglich erklärt, daß, wie oben gezeigt [3], gerade die Zahl der Staatsangehörigen aus Italien und Österreich, also aus fast ausschließlich katholischen Ländern, sich außerordentlich stark vermehrt hat, während die Abwanderung vom Nordwesten des Landes aus einer fast ausschließlich evangelischen Volksmasse erfolgt."

[1] Diese Angaben weichen um $^1/_{100}$ % von der oben erwähnten amtlichen Bearbeitung in den „Württembergischen Jahrbüchern für Statistik und Landeskunde" ab.

[2] Jahrg. 1907, 1. Heft, S. 138.

[3] Dort war nämlich gesagt worden, daß von 1900 bis 1905 die Zahl der Italiener um 2590, der Österreicher um 2489 gewachsen sei.

Das badische Statistische Landesamt hat, wie schon am Eingang dieser Abhandlung hervorgehoben wurde, über die Ergebnisse der Konfessionszählung vom 1. Dezember 1905 eine Sonderveröffentlichung erscheinen lassen[1], die zwar für sämtliche Gemeinden des Großherzogtums die Konfessionsverteilung angibt, aber in der Gliederung außergewöhnlich sparsam ist, da sie nur drei Bekenntnisse berücksichtigt, nämlich: Evangelische Landeskirche, Römisch-Katholische und Israeliten. Alle übrigen Bekenntnisse, christliche und nichtchristliche, sind zu einer Sammelgruppe vereinigt. Aber nicht einmal für diese Sammelgruppe sind die Zahlen angegeben, sondern der Leser wird in einer Anmerkung darauf hingewiesen, daß er diese Zahlen sich selbst konstruieren könne, indem er die Zahlen der Evangelischen, Römisch-Katholischen und Israeliten addiere und die Summe von der Gesamtbevölkerungszahl abziehe. Wir wollen diese Berechnung wenigstens für die vier Landeskommissariatsbezirke vornehmen und die entsprechenden Verhältniszahlen hinzufügen, die in der amtlichen Veröffentlichung ebenfalls fehlen.

Tabelle V. Die Bevölkerung der badischen Landeskommissariatsbezirke nach dem Religionsbekenntnis am 1. Dezember 1905 und am 1. Dezember 1900.

A. Zählung vom 1. Dezember 1905.

Landeskommissariatsbezirke	Evangelische Landeskirche	Römisch-Katholische	Israeliten	Sonstige	Auf je 100 Einwohner kamen: Evangelische	Römisch-Kathol.	Israeliten	Sonstige
Konstanz	33970	269845	1748	5755	10,91	86,68	0,56	1,85
Freiburg	187022	347647	5165	3471	34,42	63,99	0,95	0,64
Karlsruhe . . .	242190	311400	6717	7090	42 69	54 88	1,18	1,25
Mannheim . . .	299644	269619	12263	7182	50,90	45 80	2,08	1,22
Großherzogt. Baden	762826	1198511	25893	23498	37,94	59,60	1,29	1,17

B. Zählung vom 1. Dezember 1900.

Landeskommissariatsbezirke	Evangelische Landeskirche	Römisch-Katholische	Israeliten	Sonstige	Auf je 100 Einwohner kamen: Evangelische	Römisch-Kathol.	Israeliten	Sonstige
Konstanz	30950	259417	1872	5003	10,41	87,28	0,63	1,68
Freiburg	176991	325780	5511	1992	34,69	63,84	1,08	0,39
Karlsruhe . . .	219228	287445	6561	4200	42 37	55,55	1,27	0,81
Mannheim . . .	274795	250415	12188	5636	50,61	46,12	2 24	1,03
Großherzogt. Baden	701964	1123057	26132	16831	37,58	60,12	1,40	0,90

[1] „Die endgültigen Ergebnisse der Volkszählung vom 1. Dezember 1905 im Großherzogtum Baden."

Die Folge der ganz eigentümlichen Klassifikation der Konfessionen in Baden ist, daß die Ergebnisse der badischen Veröffentlichung nur in Bezug auf die Zahl der Israeliten mit den Angaben der Reichsstatistik übereinstimmen, während bei allen andern Gruppen die Differenzen ziemlich beträchtlich sind. Bei den Evangelischen sind 2060 Lutheraner, 2823 Reformierte und 2157 andere Evangelische nicht mitgerechnet, weil sie nicht zur badischen evangelischen Landeskirche gehören. Bei den Katholiken sind nur die Römisch-Katholischen im engern Sinne gezählt. Die 8096 Altkatholiken und 312 Russisch- oder Griechisch-Orthodoxen sind zu der Sammelgruppe der „Sonstigen" gerechnet. Ebenso die 7449 „Andern Christen", die sonst in allen andern deutschen Bundesstaaten eine eigene Gruppe bilden. Endlich 601 Personen nichtchristlichen Bekenntnisses, Religions- und Konfessionslose und ohne Angabe des Bekenntnisses.

Die Vergleichung der Ergebnisse von 1900 und 1905 zeigt wieder eine relative Abnahme der Katholiken im Großherzogtum im ganzen und in den Landeskommissariatsbezirken Konstanz, Karlsruhe und Mannheim. Nur im Freiburger Bezirk ist eine kleine Zunahme des Anteils der Katholiken um 0,15 % zu verzeichnen, während die Anteilziffer der Evangelischen daselbst um 0,27 % zurückgegangen ist. Im ganzen hat der Anteil der Katholiken um ein halbes Prozent (0,52) abgenommen. Nicht ganz so groß ist der Gewinn der Evangelischen (0,36 %), weil ein Teil des Gewinnes auf die Gruppe der „Sonstigen" kommt. Die Israeliten haben in Baden wie im Reich und in allen größeren Bundesstaaten (mit Ausnahme von Sachsen) abgenommen.

Die Abnahme des Anteils der Katholiken und Zunahme desjenigen der Evangelischen ist eine Erscheinung, die in Baden seit 1836, also nunmehr seit 70 Jahren, ohne Unterbrechung fortdauert, wie die folgende Übersicht zeigt[1]:

Auf je 100 Einwohner Badens kommen:

	Evangelische[2]	Katholiken[2]	Israeliten	Sonstige
1836:	31,33	66,90	1,65	0,12
1842:	31,59	66,58	1,72	0,11
1845:	31,71	66,45	1,73	0,11

[1] Die Zahlenangaben sind unserer „Konfessionsstatistik Deutschlands" (Freiburg 1904) S. 91 entnommen.

[2] In der Begrenzung der Reichsstatistik genommen und daher bezüglich der beiden letzten Zählungen mit den entsprechenden Ziffern der Tabelle V nicht übereinstimmend.

	Evangelische	Katholiken	Israeliten	Sonstige
1849:	31,71	66,42	1,75	0,12
1852:	31,84	66,27	1,75	0,14
1855:	32,16	65,91	1,77	0,16
1858:	32,42	65,67	1,76	0,15
1861:	32,54	65,48	1,76	0,22
1864:	32,94	65,11	1,77	0,18
1867:	33,17	64,88	1,78	0,17
1871:	33,59	64,49	1,76	0,16
1875:	34,36	63,62	1,76	0,26
1880:	34,82	63,23	1,74	0,21
1885:	35,37	62,73	1,69	0,21
1890:	36,11	62,02	1,61	0,26
1895:	36,96	61,28	1,50	0,26
1900:	37,69	60,58	1,40	0,33
1905:	38,29	60,02	1,29	0,40

Das Gesamtergebnis der 70jährigen Entwicklung ist eine Verminderung des Anteils der Katholiken um beinahe 7 % (6,88) und eine fast ebenso große Steigerung des Anteils der Evangelischen (6,96 %). Aber wie verschieden ist die Schnelligkeit dieser Bewegung! In den ersten beiden Jahrzehnten beträgt der Verlust der Katholiken noch nicht einmal ein ganzes Prozent. Bis zum Jahre 1871, das gerade die Mitte des ganzen Zeitraumes bildet, hatten die Katholiken 2,41 % verloren; auf die andere Hälfte dagegen kommen 4,47 %, also fast doppelt so viel. Das Jahr 1871 bezeichnet den Wendepunkt. Von da an, besonders aber seit 1885 geht es für die Katholiken rapid bergab. Bei jeder Zählung mußte eine weitere Abnahme um ungefähr $^3/_4$ % konstatiert werden. Demgegenüber könnte man das Ergebnis der letzten Zählung fast für einen Schritt zur Besserung ansehen, da es diesmal doch nur 0,56 % waren.

Daß auch in Baden die Wanderbewegung auf die konfessionellen Verschiebungen einen großen Einfluß gehabt hat, ist zweifellos, aber es läßt sich das bei Baden nicht so deutlich wie bei Preußen, Sachsen und Württemberg statistisch nachweisen, wenigstens nicht für die letzten Zählperioden. Für die Zeit von 1849 bis 1855, in welcher die Bevölkerung Badens infolge der außerordentlich starken Auswanderung um 47 871 Personen abnahm, ist es aus den Ergebnissen der damaligen Zählungen leicht zu ersehen. Es verminderte sich nämlich die katholische Bevölkerung um 38 539, die evangelische dagegen nur um 9332 Personen[1], was natür-

[1] Vgl. Krose, Konfessionsstatistik Deutschlands 119.

lich ein erhebliches Sinken des Prozentsatzes der Katholiken zur Folge haben mußte. Seitdem hat die Auswanderung nie mehr solche Dimensionen angenommen, daß dadurch ein Rückgang der Bevölkerungsziffer eingetreten wäre, und es läßt sich daher auch für die Folgezeit der Anteil der Konfessionen an der Auswanderung nicht zahlenmäßig feststellen, da direkte Erhebungen über die Konfession der Auswanderer nicht stattgefunden haben. Doch kann man auf Grund der früheren Feststellungen mit Recht annehmen, daß die Katholiken an der Auswanderung, die seit Begründung des Reiches sich auf durchschnittlich ungefähr 3000 im Jahr beläuft, unverhältnismäßig stark beteiligt sind, zumal infolge der historischen Entwicklung gerade die von Natur weniger günstig ausgestatteten und darum wirtschaftlich weniger entwickelten Teile des Landes von den Katholiken bewohnt sind, die daher leichter zur Auswanderung Veranlassung haben.

Durch die Einwanderung von Reichsausländern wird in Baden das Verhältnis der Konfessionen zwar nicht zu Ungunsten der Katholiken verschoben, aber anderseits wirkt die Einwanderung hier auch nicht so sehr zu Gunsten der Katholiken wie in andern deutschen Bundesstaaten. Denn wenn unter den 41 428 Reichsausländern auch 9711 Österreicher und 12 276 Italiener waren, die wahrscheinlich der Mehrzahl nach dem katholischen Bekenntnis angehören, so standen ihnen doch 12 606 Schweizer gegenüber, die wohl meist aus den an Baden angrenzenden überwiegend protestantischen Kantonen Thurgau, Schaffhausen, Aargau und Basel stammen und daher vorwiegend protestantischer Konfession sein werden. Auf Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen, England und Nordamerika kommen weitere 2880, so daß man wohl annehmen kann, daß im ganzen die Einwanderung von Reichsausländern in Baden keinen erheblichen Einfluß auf die konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung ausübt. Anders aber liegt die Sache bei der Einwanderung aus andern deutschen Bundesstaaten. Diese ist in Baden verhältnismäßig viel bedeutender als in den übrigen Mittelstaaten und in Preußen. Bezüglich der Zählung von 1905 sind Angaben über die Staatsangehörigkeit der reichsdeutschen Bevölkerung von der badischen amtlichen Statistik noch nicht veröffentlicht worden. Aber bei der vorigen Zählung[1] waren von den

[1] „Die endgültigen Ergebnisse der Volkszählung vom 1. Dezember 1900". Sonderabdruck aus den „Statistischen Mitteilungen über das Großherzogtum Baden", Jahrg. 1901, Nr 2.

1867944 Einwohnern Badens 197529 (10,57 %) Angehörige anderer Bundesstaaten. Darunter waren 34528 aus Bayern, 7535 aus Elsaß-Lothringen, also zusammen 42063 aus vorwiegend katholischen Gebieten; dagegen 77182 aus Württemberg, 47910 aus Preußen, 20134 aus Hessen und 10240 aus den übrigen norddeutschen Staaten, also zusammen 155466 aus vorwiegend protestantischen Gebieten. Es kann mithin wohl keinem Zweifel unterliegen, daß durch die Einwanderung aus andern Bundesstaaten die konfessionellen Verhältnisse in Baden sehr zum Nachteil der Katholiken beeinflußt werden.

Da die letztbesprochenen vier Bundesstaaten, Bayern, Sachsen, Württemberg und Baden, seit einiger Zeit auch Angaben über die früher so sorgfältig geheim gehaltene Zahl der Altkatholiken veröffentlicht haben, dürfte es nicht ohne Interesse sein, wenn wir dieselben hier zusammenfassen.

Es ergaben sich nämlich folgende Zahlen für die Altkatholiken bei den Zählungen von 1900 und 1905:

	Am 1. Dezember 1900	Am 1. Dezember 1905
Bayern:	5430	3512
Sachsen:	?	229
Württemberg:	179	373
Baden:	8356	8096
	13965	12210

Die Altkatholiken haben mithin in den vier Mittelstaaten nicht bloß relativ abgenommen, was ja auch bei den andern Konfessionen vorkommt, sondern sogar ihrer absoluten Zahl nach, und das obwohl bei der Zählung von 1900 die Altkatholiken in Sachsen nicht mitberücksichtigt sind. Der Verlust beläuft sich auf mehr als $12\frac{1}{2}$ % des Gesamtbestandes vom 1. Dezember 1900. In Baden war auch schon von 1895 bis 1900 die Zahl der Altkatholiken um 461 oder 5,63 % zurückgegangen. Es scheint also, daß wir es hier mit einer andauernden starken Abnahme zu tun haben, die allmählich zu einer vollständigen Auflösung dieser kleinen Gemeinschaft führen muß. Allerdings fehlen ja noch die Angaben für Preußen und Hessen. Aber es ist wohl kaum anzunehmen, daß daselbst ihre Zahl größer ist als in Süddeutschland, wo sie von Anfang an am stärksten vertreten waren. In den kleineren norddeutschen Staaten ist die Zahl der Altkatholiken ganz verschwindend gering, so daß ihre Gesamtzahl sich im Deutschen Reich wohl kaum auf 30000 belaufen wird.

Endlich bleibt uns noch übrig, die Ergebnisse der Konfessionszählung von 1905 in Elsaß-Lothringen mit denjenigen von 1900 zu vergleichen [1].

Tabelle VI. Die Bevölkerung der elsaß-lothringischen Bezirke nach dem Religionsbekenntnis am 1. Dezember 1905 und am 1. Dezember 1900.

A. Zählung vom 1. Dezember 1905.

Bezirke	Katholiken [2]	Protestanten [3]	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Angabe	Auf je 100 Einwohner kamen: Katholiken	Protestanten	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Ang.
Unterelsaß . .	424931	243858	1436	16182	288	61,88	35,51	0,21	2,36	0,04
Oberelsaß . .	429142	73033	1396	8361	147	83,81	14,26	0,27	1,63	0,03
Lothringen . .	533389	74176	1006	7165	54	86,62	12,05	0,16	1,16	0,01
Elsaß-Lothringen	1387462	391067	3838	31708	489	76,46	21,55	0,21	1,75	0,03

B. Zählung vom 1. Dezember 1900.

Bezirke	Katholiken [2]	Protestanten [3]	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Angabe	Auf je 100 Einwohner kamen: Katholiken	Protestanten	Andere Christen	Israeliten	Andere u. ohne Ang.
Unterelsaß . .	407887	233594	1354	16453	144	61,85	35,42	0,21	2,50	0,02
Oberelsaß . .	413725	70610	1838	8961	75	83,54	14,26	0,37	1,82	0,01
Lothringen . .	488838	67874	1224	6850	43	86,55	12,00	0,22	1,22	0,01
Elsaß-Lothringen	1310450	372078	4416	32264	262	76,21	21,64	0,26	1,88	0,01

Die Verschiebungen im Besitzstande der beiden Hauptkonfessionen sind im Reichsland in der letzten Zählperiode im allgemeinen nur unbedeutend gewesen. Der Anteil der Katholiken hat in allen Bezirken zugenommen. In Unterelsaß und Lothringen nur um ein geringes (0,03 bzw. 0,07 %), in Oberelsaß um 0,27, in ganz Elsaß-Lothringen um 0,25 %. Aber der Anteil der Protestanten hat im ganzen nur um 0,09 % abgenommen. In Unterelsaß und Lothringen hat auch bei ihnen eine Zunahme stattgefunden (um 0,09 bzw. 0,05 %). Die Zunahme der Katholiken ist

[1] Während der Drucklegung dieses Aufsatzes erschien das Statistische Jahrbuch für Elsaß-Lothringen, 1. Jahrg. 1907, das daher bei Tabelle VI zu Grunde gelegt wurde.

[2] Einschließlich der Russisch-Orthodoxen, Griechen und Orientalen, deren Zahl sich in ganz Elsaß-Lothringen nur auf 128 beläuft.

[3] Dieser Ausdruck wird von der amtlichen Statistik des Reichslandes als gleichbedeutend mit „Evangelische" angewendet.

also der Hauptsache nach nicht auf Kosten der Protestanten, sondern auf Kosten der „Andern Christen" (0,05 %) und besonders der Israeliten erfolgt, die sogar der absoluten Zahl nach zurückgegangen sind und noch mehr im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung. Das Bemerkenswerte an diesen Verschiebungen liegt, wie bei Bayern und Württemberg, in dem seit 1895 erfolgten Umschwung in der konfessionellen Bevölkerungsentwicklung. Es hatte nämlich infolge der starken Auswanderung von katholischen Elsaß-Lothringern und der starken Einwanderung von protestantischen Altdeutschen von 1871 bis 1895 der Anteil der Katholiken um 3,75 % abgenommen, jener der Protestanten um 4,29 % zugenommen. In den letzten zehn Jahren haben die Katholiken im ganzen 0,48 % wiedergewonnen, die Protestanten 0,18 % verloren. Wie in andern Gebietsteilen des Reiches die Einwanderung aus Österreich, so ist in Elsaß-Lothringen hauptsächlich die italienische Einwanderung die Ursache des Umschwunges. Seit der letzten Zählung hat die Zahl der Italiener in Elsaß-Lothringen wieder um 11 533 zugenommen, was die Steigerung des Anteils der Katholiken mehr als zur Genüge erklärt.

Die eingehendere Untersuchung über die konfessionellen Verschiebungen in den größeren Bundesstaaten hat uns also zu demselben Ergebnis wie unsere Untersuchung über die konfessionellen Verschiebungen im Reich im ganzen geführt, daß nämlich die im letzten Jahrzehnt eingetretene auffallende Änderung in der konfessionellen Bevölkerungsentwicklung Deutschlands in erster Linie auf die ungewöhnlich starke Einwanderung von Katholiken aus Österreich, Italien und andern vorwiegend katholischen Gebieten zurückzuführen ist.

H. A. Krose S. J.

Visionen im Kristalle.

Das Studium der Sinnestäuschungen (Halluzinationen und Illusionen) hat die Blicke auch auf das große Gebiet nicht spontaner, sondern willkürlich hervorgerufener Halluzinationen gelenkt. Neben den Sinnestäuschungen der Hypnose und der posthypnotischen Zustände sowie den durch Anwendung von Opium, Haschisch, alkoholischen und aromatischen Getränken hervorgerufenen Halluzinationen erscheinen auch die durch Verwendung von Meermuscheln hervorgerufenen Gehörsillusionen und die sog. Kristallvisionen. Diese letzteren sind der Gegenstand der vorliegenden Studie. Das „Kristallschauen" hat nicht nur sein Interesse als dauerndes psychologisches Problem, sondern noch mehr durch seine Beziehung zur Mantik vergangener Jahrhunderte.

Reichliches Material für unsere Studie liefern uns die Proceedings of the Society for Psychical Research vol. V, p. 486—521. Recent Experiments in Crystal-vision bietet eine eingehende Skizze der Geschichte der Katoptromantie und Kristallomantie sowie eine Reihe von Aufzeichnungen der Miß X. Die Verfasserin (A. Goodrich-Freer, vgl. XIV 393) war dem verstorbenen Henri Sidgwick, Professor der Psychologie an der Universität Cambridge, wohl bekannt. Die betreffenden Aufzeichnungen wurden immer kurz (höchstens eine Stunde) nach den Versuchen gemacht und verraten bei aller Einfachheit eine gute Selbstbeobachtungsgabe. Nicht weniger wichtig sind die Records der Mrs Verrall und der Miß A. durch ihre gediegenen Bemerkungen aus der Selbstkontrolle. Sie sind von Mr F. W. Myers seiner Arbeit Subliminal Consciousness in vol. VIII der Proceedings eingefügt und von einer Reihe kritischer Bemerkungen dieses Autors begleitet.

I.

Das „Kristallschauen" besteht darin, daß man stetig und fest in einen Kristall, einen Spiegel, ein Glas Wasser oder überhaupt auf eine glänzende reflektierende Fläche blickt, bis subjektive Bilder daselbst erscheinen. Der Kristall braucht, wie sich schon aus dem Gesagten ergibt, keine besondere Form zu haben, da er ja durch allerlei andere reflektierende und durchsichtige Mittel ersetzt werden kann.

Mrs Verrall schreibt (VIII 473): „Ich habe mehrere Objekte für das Kristallschauen versucht, z. B. einen gewöhnlichen Kristall, einen Kugelkristall, einen Briefbeschwerer aus Glas, ein Glas voll Wasser, und ich finde keine Verschiedenheit in ihrer Wirksamkeit." Miß A. erblickte zum erstenmal auf dem Boden eines mit Wasser gefüllten Glases einen kleinen goldenen Schlüssel, und zwar so deutlich, daß sie auf der Tischdecke sich umsah, indem sie dachte, es müsse ein wirklicher Schlüssel dort sein. Es war aber keiner da und nichts vorhanden, um zu erklären, was sie sah.

Mit wachsender Fähigkeit erblickte sie auch Bilder in einer Glaskugel, in verschiedenen Kristallen, in einem Edelsteine an einem Armband, auf einer polierten Tischfläche. Sie fügt hinzu (VIII 499): „Es scheint nicht viel Einfluß zu haben, von welcher Art die glatte Oberfläche ist. Doch meinte ich zuweilen, die Szenen seien leuchtender, wenn sie in einem wirklichen Kristall gesehen werden. Gelegentlich sehe ich auch Dinge in einem Spiegel, ja selbst ohne eine klare Oberfläche, als ob ich mitten unter ihnen stände." Miß X. (V 505) findet ein schwarz eingerahmtes Porträt, das an der gleichen Wand hängt, von welcher aus das Licht eintritt, sehr wirksam. Die Glaskugeln, welche man als Christbaumzierde verwendet, scheinen ihr zu stark zu reflektieren und ebenso der Uhrdeckel. Dagegen empfiehlt sie ein Vergrößerungsglas auf dunklem Hintergrund besonders für die Experimente bei Taglicht.

Die Art und Weise, den Kristall zu handhaben, scheint nicht immer gleich. Miß A. schreibt: „Ich nehme den Kristall in eine dunkle Ecke des Zimmers oder umhülle ihn mit Schwarz, so daß nur ein klein bißchen freibleibt, oder wenn der Kristall klein ist, nehme ich ihn in die Hand und schaue grad hinein. Ich kann ebensogut im Finstern sehen." Dagegen bemerkt Mrs Verrall: ein schwaches Licht sei nach ihren Erfahrungen am günstigsten, um Bilder zu erhalten. Sie habe zuweilen Bilder bei ganz strahlendem Lichte erzielt, aber nie in völliger Dunkelheit. Fassen wir die Objekte, welche im Kristall sich einstellten, zusammen, so finden wir: Einzelne menschliche Figuren, Tiere, gewöhnliche Gegenstände aus dem Alltagsleben, Worte oder sich einzeln folgende Buchstaben, zuweilen in umgekehrter Reihenfolge (Spiegelschrift), endlich ganze Gruppen von Menschen und dramatische Vorgänge.

Nicht geringes Interesse bieten eine Reihe von Bemerkungen der Kristallseher über Entstehung, Dauer, Verlauf bzw. Änderungen und Verschwinden der Visionen.

Es gibt Fälle, in denen der Kristallseher alsogleich ein Bild im Kristall oder auf der glänzenden Fläche erblickt. Andere Male muß er

geduldig warten. Es mögen zehn Minuten bis eine Viertelstunde vergehen, die Augen müde werden und selbst tränen, ehe ein Bild erscheint. Zuweilen hilft auch alles Warten nichts.

„Oft sehe ich nichts", schreibt Mrs Verrall, „als einige lichte Punkte im Kristall, und einige Male sehe ich gar nichts im Kristall, sondern es steigt ein geistiges Bild in mir auf, das auf irgend etwas Vergessenes hinweist" (VIII 473).

Das Bild mag gleich vollständig sich einstellen, oder aber es entwickelt sich im Kristall und wächst vor den Augen des Sehers. Miß A. beschreibt Entstehung und Verlauf folgendermaßen (VIII 500):

„Nach einer oder zwei Minuten glaube ich ein sehr helles Licht in ihm zu erblicken, das aber nach einer oder zwei Sekunden verschwindet, und dann erscheint die Oberfläche wolkig und dicht. Doch dieser Nebel hellt sich auf, und ich sehe zuweilen Landschaften, zuweilen Gesichter, zuweilen Buchstaben und aller Arten Dinge in dem Kristall. Dieselben dauern bloß wenige Sekunden, einigemal Minuten, und zwischen jedem Bild sehe ich das gleiche Licht und den gleichen Flor. . . . Blicke ich auf ein besonderes Detail in dem Bilde, so scheint dasselbe im allgemeinen deutlicher zu werden. . . . Die Figuren sind ganz klar, und ich kann dieselben verfolgen, auch wenn sie sich weit zu entfernen scheinen. . . . Wenn ich meine Augen vom Kristall abwende oder dieselben schließe, so verschwindet das Bild. Wenn ich den Kristall bewege, so scheint es mir, als schüttle ich das Bild heraus. Wenn dasselbe einmal verloren ist, so kann ich es selten wieder erhalten. Ein- oder zweimal gelang es mir, aber immer treten zwischenhinein andere Bilder auf. . . ."

Die Figuren bewegen sich zuweilen; dies scheint besonders der Fall zu sein in der Darstellung lebender Wesen oder Dinge, bei denen man auch sonst Bewegung vermutet.

So sah Mrs Verrall „eine Landschaft mit einem großen, stillen Wasser im Abendlichte, hinter ihm Berge und Hügel, zwei schneeige Zacken, vor ihnen einen scharf umrahmten dunkeln Hügel, an der rechten Seite der Berge einen offenen Raum. Ein Dampfer zog von rechts nach links, bis er die Küste erreichte und aus dem Blicke sich verlor" (VIII 474).

Durch Einschiebung eines Vergrößerungsglases zwischen Auge und Kristall wurde bei Mrs Verrall das Bild verscheucht, und nur die Erinnerung blieb; bei Miß A. wanderte das Bild vom Kristall in das Vergrößerungsglas (VIII 500), während Miß X. ein sehr schönes Resultat erzielte.

Sie sah „einen alten Mann mit langem, weißem Haar und Bart, . . . der damit beschäftigt war, in ein großes, mit schweren, schmutzigen Spangen versehenes

Buch zu schreiben. Neugierig, zu erfahren, was er sei und was er tue, wandte Miß X. ein Vergrößerungsglas an. Es zeigte ihr, daß der alte Mann griechisch schrieb, doch verschwanden die Zeilen alle bis auf die letzten Schriftzüge, welche die Zahl LXX in römischen Ziffern wiedergaben.

Bei Anwendung einer doppelt brechenden Substanz (Iceland spar), deren Eigenschaft aber Miß X. bereits kannte, erhielt sie ein Doppelbild. Blickte sie in einen Löffel, so sah sie das Bild verzerrt, doch vermag sie nicht anzugeben, ob die Art und Weise der Verzerrung in diesem Falle der eines gewöhnlichen Spiegelbildes im Löffel entsprochen habe. Für gewöhnlich übt die Form des glänzenden Gegenstandes, der angeblickt wird, keinerlei Einfluß auf die Gestalt des erscheinenden Bildes aus. Auch in der Glaskugel erscheint das Bild wie auf einer glatten Oberfläche. Daß dies die Regel ist, geht schon daraus hervor, daß sonst das Wiedererkennen von Gegenständen, besonders aber bestimmter menschlicher Gestalten und Gesichter, viel schwieriger sein müßte, als dies für die Kristallseher der Fall ist. Wir haben noch zwei Umstände zu erwähnen, welche bei der Erklärung der „Kristallvisionen" ebenfalls beachtet werden müssen. Es sind die Phänomene der Rückstrahlung und der auftretenden Kontrastfarben.

Miß X. schreibt (VIII 485), wenn sie ein Bild unter Bedingungen sehe, die eine Rückstrahlung wahrscheinlich machen, so erscheine ein Spiegelbild, bei dem rechts und links vertauscht sind. Von der Kontrastfärbung gibt sie (ebd. 486) folgende zwei Beispiele. Der Kristall bot einst das Bild einer Freundin in grell blauem Überwurf; ihm folgte das Bild des kleinen Knaben der betreffenden Dame in glänzend orangefarbenem Anzug. Ein anderes Mal, als Miß X. auf eine dunkelgrüne, fast schwarze Glasflasche blickte, sah sie in demselben ein Bild ganz in Blaßgrün von einem Manne, der in Eile einige hölzerne Gartenpfähle aufraffte. Kurz darauf, ehe die Kristallseherin Zeit hatte, darüber nachzudenken, was dies bedeute, war das Bild von einem andern gefolgt, in welchem alles rot war. Es stellte die Ecke einer Bibliothek dar, in der Miß X. als Kind ihre Bücher aufbewahrt hatte; eines sah sie sehr deutlich. Es war 'The Provocations of Mme Palissy'. Sie hatte es fünfzehn Jahre nicht gesehen. Und der grüne Mann mit den Gartenpfählen war eine Erinnerung aus jenem Buche.

Blicken wir auf das Gesagte zurück, so ist der erste Gedanke, der sich uns einstellen muß: Die Kristallvisionen sind Schöpfungen der Erinnerung und der Phantasie, welche so lebhaft sind, daß sie zu Halluzinationen, zu Trugwahrnehmungen werden, denen ein Platz im Kristalle, auf der spiegelnden Fläche ꝛc. angewiesen wird. Erscheinen und Verschwinden, Entwicklung und Veränderung, Ruhe und Bewegung findet sich bei

verschiedenen Gesichtshalluzinationen, die sich aus dem Traum noch hinüberretten in die ersten Momente des Erwachens oder den Übergang bilden vom wachen Zustand in den Schlaf. Ferner bilden das Traumleben und die stabilen Halluzinationen, die sich bei primärer Erregung der Sinnessphären des Gehirns zeigen, und noch mehr die reich ausgestatteten Trugwahrnehmungen des halluzinatorischen Irreseins zahlreiche und nicht verkennbare Analogien.

Was auf den ersten Augenblick befremden könnte, sind die Umstände der Vergrößerung, der Verkleinerung und Verzerrung, der Refraktion, der Verdoppelung und des auftretenden Farbenkontrastes. Eine rein zentrale Entstehung in den Sinnesflächen der Großhirnsrinde scheint hier zur Erklärung nicht auszureichen. Indessen haben bereits die Versuche Bernheims in Bezug auf hypnotische Halluzinationen dargetan, daß es sich bei der Verdoppelung der Trugwahrnehmungen z. B. durch ein Prisma um ein seelisch bedingtes Phänomen, um eine an die Erfahrungen des Alltagslebens sich anschließende Assoziationserscheinung handelt[1]. Die oben angeführten Bemerkungen über Vergrößerung, Verzerrung, Rückstrahlung zeigen, daß auch hier die Erwartung der betreffenden Phänomene im Spiele ist. Wenn man daran denkt, daß ein Löffel wie ein Hohlspiegel wirken müsse, wenn man von einer reflektierenden Fläche wirklich eine Rückstrahlung und damit eine Vertauschung von rechts und links erwartet, ist es leicht erklärlich, daß die auftretenden Halluzinationen als psychische Gebilde sich danach richten. Selbst die von Miß X. aufgeführten Farbenkontraste sind psychisch zu erklären, denn es sind keine Erscheinungen, die als wirkliche Nachbilder gedeutet werden können. Da indessen Fälle bekannt sind, wo Halluzinationen von ihrem positiven Nachbild gefolgt waren, darf man die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit in Anschlag bringen, die für die Halluzinationen allgemein gilt, daß von den zentralen Sinnessphären aus in zentrifugaler Richtung die Netzhaut erregt werde[2].

II.

In der Ansicht, daß es sich bei der Kristallvision um experimentell hervorgerufene Halluzinationen handle, wird man bestärkt, sobald man die Quellen genauer untersucht, welchen diese Visionen ihr Material

---

[1] Beßmer, Störungen im Seelenleben[2] 34.

[2] Vgl. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie III[5] 644.

entlehnen. Die Kristallseher selber weisen auf verschiedene Elemente hin, aus denen die Vision sich aufbaut.

An erster Stelle sind es Erinnerungen aus der nächsten Vergangenheit, aber auch Erinnerungselemente, die weit zurück, vielleicht in frühe Jugend hinaufdatieren. Einem solchen Beispiele sind wir oben bei der Erscheinung des Farbenkontrastes begegnet. Drei weitere mögen hier folgen.

Miß X. sah in ihrem Kristall ein Stück dunkler Mauer, bedeckt mit weißem Jasmin, konnte sich aber nicht erinnern, bei ihrem Morgenspaziergang eine solche Stelle bemerkt zu haben, die doch in den Straßen Londons nicht etwas Alltägliches sein konnte. Am folgenden Tag wiederholte sie den Spaziergang und hielt sorgfältige Ausschau nach umrankten Mauern. Miß X. fand denselben Fleck, und der Anblick desselben rief in ihr auch noch die Erinnerung wach, daß sie im Augenblick, wo sie an dieser Stelle vorüberging, mit einer Gefährtin in ein Gespräch vertieft war, das sie ganz in Anspruch nahm, und ihre willkürliche Aufmerksamkeit fesselte.

Sehr belehrend ist der folgende Bericht der gleichen Dame (V 507): „Es ward mir eines Tages im verflossenen September der Gedanke nahegelegt, ich soll einmal in den Kristall schauen mit der Absicht, Worte zu sehen, was damals noch keinen Teil meiner Versuche bildete. Ich ward unmittelbar belohnt durch den Anblick von etwas, was offenbar als eine Zeitungsannonce erschien, ganz in dem allbekannten Druck der ersten Spalte der Times. Es kündete den Tod einer Frau an, die einst eine häufige Besucherin meines Kreises und eine Vertraute einiger meiner nächsten Freundinnen war. Es handelte sich also um eine Ankündigung, die, wenn ich sie mit Bewußtsein gesehen hätte, mich bedeutend interessiert haben würde. Ich berichtete mein Gesicht beim Frühstück, gab Name, Datum und Platz an sowie eine Anspielung auf eine lange Periode des Leidens, welche die verstorbene Frau ertragen hatte, und fügte hinzu, daß ich sicher war, keinen Bericht von ihrer Krankheit empfangen zu haben, ja seit Monaten überhaupt sie nicht in einer Art habe erwähnen hören, die zu einer solchen Sinnestäuschung wahrscheinlicherweise hätte Anlaß bieten können. Doch war ich mir bewußt, daß ich am Tage zuvor das erste Blatt der Times zur Hand genommen hatte, jedoch unterbrochen worden war, ehe ich mit vollem Bewußtsein eine Todesanzeige gelesen hatte. Mrs Henri Sidgwick, bei der ich war, suchte sogleich nach dem Blatt, und wir fanden den betreffenden Abschnitt gerade so, wie ich ihn gesehen hatte."

Lehrreich ist die Bemerkung, welche Miß X. zu dieser ersten Gruppe von Kristallvisionen zu den Erinnerungsbildern macht.

„Solche Bilder begegnen mir zuweilen im Kristall, wenn ich nach etwas anderem suche. Sie können irgend etwas darstellen, was ich während des Tages flüchtig gesehen, irgend eine Ecke eines Hauses, in dem ich zufällig vorgesprochen,

eine Bewegung, die mich augenblicklich verblüfft, sei es drinnen im Hause oder draußen auf der Straße . . ., wenn z. B. der Hund unter einem vorbeifahrenden Wagen durchläuft, kurz etwas, was im Augenblick des Begebnisses kaum für einen Moment leicht die Aufmerksamkeit in Anspruch nahm. Es kehrt aber mit größter Deutlichkeit zurück, wenn es sich im Kristalle zeigt."

Eine zweite Gruppe von Kristallvisionen ist diejenige, in welcher die Phantasie allerlei eigene Schöpfungen aufbaut und als Halluzinationen in den Kristall hinein versetzt. Zum Teil geschieht diese Objektivierung unbewußt und halb unwillkürlich, so daß das Phantasiebild erst voll ins Bewußtsein tritt, wenn es im Kristall geschaut wird, zum Teil sind es freie und willkürlich geschaffene Bilder, die in den Kristall hinein versetzt werden. Diese Klasse bietet kein besonderes psychologisches Interesse. Miß X. sagt von sich:

„Wie ein träumerisches (phantasiereiches) Kind sich selbst eine Geschichte erzählt, so schaffe ich mir in einem Moment (träger) Muße eine Gruppe von Gestalten und versetze sie in den Kristall, um zu sehen, was sie tun werden, und so sehr ist das eigene, „bewußte Ich" ein Fremdling für das „unbewußte", daß ich zuweilen deren kleines Drama ganz verblüffend und unerwartet finde und mit Neugierde und Überraschung die Szene überwache."

Die Phantasie ist eben, wenn sie sich überlassen ist, ein launig tolles Wesen, über dessen kühne Sprünge sich der gesunde Verstand wohl wundern, aber zugleich sehr nachdenklich werden kann.

In einer dritten Gruppe können wir jene Kristallvisionen zusammenfassen, in denen Gefühle und Stimmungen, die im eigenen Innern herrschen, sich zu einem im Kristall erscheinenden Bilde gestalten. Diese Vergegenständlichung von Gefühlen und Affekten spielt in den Geisteskrankheiten eine große Rolle, ist dagegen in den Aufzeichnungen der Kristallseherinnen nicht oft vertreten. Doch finden sich auch von ihr vereinzelte Beispiele.

So erzählt Miß X.: „Meine Freundin T. hatte nie einen Kristall gehandhabt oder auch nur gesehen, bevor ich einen in ihre Hand legte und sie bat, von ihm Gebrauch zu machen. Die Vision, die sich bald einstellte, war ein Antlitz, erst undeutlich, dann immer deutlicher werdend, bis sie in demselben das Gesicht einer Freundin erkannte, welche sie vor kurzer Zeit in gefährlicher Krankheit gepflegt hatte, und die, obwohl nicht aktuell ihren Gedanken in diesem Augenblick vorschwebend, doch zweifellos eine immer gegenwärtige Erinnerung war. In der gleichen Weise schaute G. bei ihrem ersten Blick in den Kristall die Umrisse eines in Tücher gehüllten Leichnams, von dem sie zwar das Gesicht nicht sah, aber doch sicher fühlte, daß es die Leiche einer nahen Verwandten sei, deren ernste Krankheit ein Gegenstand schwerer Sorge für sie und ihre Freunde war."

Eine vierte Gruppe müßten nach Analogie der Vorkommnisse im Traumleben notwendigerweise jene Halluzinationen bilden, in denen aktuelle, nicht voll ins Bewußtsein tretende Empfindungselemente zum Aufbau und zur Ausgestaltung der Visionen dienen. Leider fehlen hier brauchbare Aufzeichnungen der Kristallseher. Jedoch finden sich eine Reihe von Visionen, bei denen die betreffenden Autoren telepathische Einflüsse und Hellsehen vermuten.

Ein Beispiel dieser Art von Miß A. möge genügen. Der Bericht ist aufgezeichnet von einem Musiker, Sir Joseph Barnaby, in einer Note vom November 1892 und ergänzt durch Berichte des Lord Radnor. Miß A. sah am Abend im Kristall einen großen Saal. Die Flur war bedeckt mit großen Quadraten von schwarzem und weißem Marmor. Mit einem kleinen Lächeln fügte sie hinzu: „Und die Familie ist offenbar am Beten, die Diener knien an den Stühlen rund um das Zimmer. Die Gebete werden gelesen von einem hagern, vornehm aussehenden Herrn mit einem schönen, langen, grauen Bart." Mit einem zweiten kleinen Lächeln fügte sie bei: „Eine Dame grad hinter ihm erhebt sich von ihren Knien und spricht zu ihm. Er weist sie mit einer Handbewegung ab und setzt seine Lesung fort." Lady Radnor erkannte aus der Beschreibung, die Miß A. von den betreffenden Personen gab, Lord und Lady L. Sir Joseph Barnaby war zugegen, als am Tage nach dieser Kristallvision Lord L. zu Besuch bei Lord Radnor eintraf und Lady Radnor ihren Gast nach erhaltener Erlaubnis fragte, ob er gestern abend zu Haus gewesen sei, ob sie zur genannten Stunde die Abendgebete verrichtet, ob eine Dame aufgestanden sei, um mit ihm zu sprechen und er sie mit der Hand weggewiesen habe. Lord L. war sehr erstaunt, aber alles stimmte (VIII 502 503).

Hier wäre eine Erklärung ohne Zuhilfenahme „telepathischer" Einflüsse schwer. Allein es lohnt sich nicht der Mühe, bei derartigen Anekdoten die Frage über eine mögliche natürliche Erklärung von „Telepathie" und Hellsehen aufzuwerfen. Zur Behandlung einer so schwierigen Frage gehört ganz anderes Material. Miß X. glaubte „telepathisch" bedingte Kristallvisionen gehabt zu haben. Die von ihr geschilderten Erfahrungen gehen aber über die Grenzen zufälligen Zusammentreffens nicht hinaus.

Zu den genannten spontanen, „telepathisch" bedingten Kristallvisionen kommen auch solche, wo es sich um Visionen handelt, die in analoger Weise von einem „Aufgeber" in einem Empfänger hervorgerufen werden, wie dies gelegentlich der Gedankenübertragung geschildert wurde. Solche Experimente wurden beschrieben von Mrs Henri Sidgwick und Miß Alice Johnson (Proceedings VIII 536 ff). Hier liegt eine Verbindung von „Gedankenübertragung" und Kristallvision vor. Eine eingehende Würdigung derselben ist hier nicht möglich. Insofern bei denselben dem

Zustandekommen der Vision im Empfänger jene verschieden schwachen Eindrücke, die wir bei der Gedankenübertragung kennen gelernt[1], vorausgehen müssen und eine innere Verarbeitung derselben notwendig ist, gehören diese Experimente in die vierte Gruppe.

Daß gerade diese und nicht jene Erinnerungsbilder wachgerufen werden, diese und nicht jene Phantasieprodukte entstehen, hängt von allerlei Assoziationen ab. Ein sehr schönes Beispiel gibt der folgende Bericht:

„Einer meiner ersten Versuche", so erzählt Miß X., „bot ein Bild, das mich verwirrte und mir ganz unerwartet kam: ein altmodischer Eichenstuhl, eine alte Hand, ein abgetragener Rockärmel, die auf dem Arm des Stuhles ruhten. Langsam erkenne ich sie als eine Erinnerung an ein Zimmer in einer Landvikarie, die ich nie mehr betreten und die ich mir auch nur selten ins Gedächtnis gerufen, seit ich ein Kind von zehn Jahren gewesen. Aber woher kam die Vision? Welche Verknüpfung hatte dieses Bild heraufbeschworen? Was habe ich heute getan? ... Endlich ist der Schlüssel gefunden. Ich habe heute Dante gelesen, an dem ich mich zum erstenmal mit Hilfe unseres lieben, alten Vikars erfreut; es sind nun viele Jahre her."

Nicht immer gelingt es, das Spiel der Assoziationen zu entdecken, und je komplizierter dasselbe ist, je weniger die Erinnerungselemente, die augenblicklichen Gefühle, die dabei mitwirken, erkannt werden, desto leichter können die Kristallvisionen ein Gepräge des Rätselhaften, Geheimnisvollen und Wunderbaren annehmen.

III.

Es darf nach dem Gesagten als eine ausgemachte Tatsache gelten, daß wir es bei den Kristallvisionen mit visuellen Halluzinationen zu tun haben, für deren Entstehung die glänzende Fläche, auf welche der Blick gerichtet wird, ein auslösendes Moment bildet.

Daß der Kristall nicht die eigentliche Ursache der Vision bildet, geht schon daraus hervor, daß die verschiedensten spiegelnden Flächen in ähnlicher Weise wirken. Drei Elemente können dabei in Betracht gezogen werden. Zunächst wird durch das feste Fixieren der glänzenden Fläche die Aufmerksamkeit gefesselt und das Bewußtsein eingeschränkt, vielleicht auch verändert, beides günstige und zugleich notwendige Faktoren, damit die sinnlichen Vorstellungen jene Lebhaftigkeit erreichen und jenes Übergewicht im Bewußtsein erhalten, das wenigstens für Augenblicke eine

[1] Beßmer, Gedankenübertragung. Vgl. diese Zeitschrift LXII (1902) 503.

Verwechslung mit der Sinneswahrnehmung verstattet. Sodann ist es nicht unwahrscheinlich, daß wenigstens zuweilen eine schlafähnliche Ermüdung erzielt wird, bei der die äußeren Sinneseindrücke nicht mehr zur Geltung kommen. Wir können hier zum Vergleiche auf jene Methoden des Hypnotisierens hinweisen, bei welchen die Einengung des Bewußtseins und der künstliche Schlaf durch Anstarren glänzender Gegenstände bewirkt wird. Es scheint sogar nicht ausgeschlossen, daß wir es bei weit fortgeschrittener Entwicklung der Fähigkeit Kristallvisionen zu sehen mit abortiven autohypnotischen Zuständen zu tun haben, bei welchen einerseits Anästhesie für einzelne Sinnesreize, anderseits gesteigerte Empfindlichkeit für Reize und Suggestionen, welche die Halluzination begünstigen können, ähnlich wie bei den hypnotischen Trugwahrnehmungen, berücksichtigt werden müssen. Das genannte Element der Fesselung der Aufmerksamkeit und der Einschränkung des Bewußtseins durch das Anblicken des glänzenden Gegenstandes ist allen derartigen Visionen gemeinsam. Gelingt diese Fesselung nicht, so mißlingen die Versuche selbst geübten Kristallsehern wie Miß X. (V 519). Überdies kann der Kristall bzw. die glänzende Fläche durch das Auftreten einzelner lichter Punkte direkt zum Aufbau der Halluzination mitwirken, indem jene lichteren Stellen zu Stützpunkten (points de repère) werden. Dies trat in einzelnen Experimenten der Mrs Verrall klar hervor, muß aber auch, wie F. W. Myers (VIII 478) richtig bemerkt, in andern Versuchen eventuell in Anschlag gebracht werden. Somit wäre in diesen Fällen auch ein illusionäres Element bei den Trugwahrnehmungen im Spiele. Aber die Fesselung der Aufmerksamkeit und allfällige optische Einflüsse der glänzenden Gegenstände genügen nicht, wenn nicht eine gewisse Veranlagung im Kristallseher selbst hinzutritt. Wer nichts in den Kristall hineintragen kann, wird auch nichts aus ihm herauslesen. Die zunächstliegende notwendige Vorbedingung für das Zustandekommen einer Kristallvision ist demgemäß ein ausgeprägter visueller Charakter der Erinnerungsbilder, eine lebhafte Phantasie und Auffassungsgabe für Formen und Farben.

Wirklich war Miß X. ein ausgesprochen visueller Charakter. Sie schreibt (V 506): „Wenn ich ein Zimmer in Freundeshaus zu beschreiben wünsche, so kehre ich in Gedanken zurück zur Gelegenheit meines letzten Besuches. Ich nehme wieder denselben Stuhl ein, der Teppich zu meinen Füßen wird sichtbar, dann vervollständigt sich der Hausrat, der meinem Stuhle näher steht, und endlich der ganze Inhalt des Zimmers, sogar Mauern und Getäfel, das Gemälde, und ich bin im stande, eine Inventur aufzustellen, deren der Angestellte eines Auktionärs sich nicht zu schämen brauchte."

Ähnliches gilt von zwei andern Kristallseherinnen, die F. W. Myers anführt. Von einer vierten Miß A. heißt es freilich, daß sie eine bad visualiser gewesen. Indessen scheint Miß A. ihre Einbildungskraft nach der visuellen Seite sehr unterschätzt zu haben. Die hypnagogischen Halluzinationen sind von ihr zu wenig berücksichtigt. Wir haben es sogar öfters mit einer Anlage für Halluzinationen überhaupt zu tun. Aus zwei andern Arbeiten der Miß X. betitelt A Record of Telepathic and other Experiences und On the Apparent Sources of Subliminal Messages in vol. VI und XI der Proceedings geht hervor, daß diese Dame zu den sog. „Sensitiven" gehört und die Fähigkeit für Visionen in ihre früheste Jugend zurückreichte.

Der Kristall war für sie nur ein kleines Hilfsmittel, denn es stellten sich auch spontane Visionen ein, die mitten in ein Zimmer (VI 363), in den Garten, (ebd. 371), in eine Tischgesellschaft, auf offene Straße (ebd. 375) projiziert wurden. Sie erblickte Worte auf dem dunkeln Hintergrund einer Ecke (ebd. 365), auch quer auf einem Stück Zeitungspapier (XI 117).

Selbst bei Mrs Verrall finden wir zeitweise spontane Halluzinationen verzeichnet. Bei Miß A. waren die spontanen Trugwahrnehmungen sehr zahlreich und überdies werden wir von einer Freundin dieser Dame, Lady Radnor, versichert, Miß A. is otherwise connected with the spiritual world, d. h. auf gut deutsch gesagt, sie hat allerlei spiritistische Erfahrungen gemacht.

IV.

Es hat sich zwischen F. W. Myers und Gurney einerseits und dem französischen Experimentalpsychologen Pierre Janet anderseits eine Kontroverse entsponnen, ob diejenigen Leute, welche leicht Halluzinationen in sich hervorrufen können oder solche spontan an sich erfahren, gesund genannt werden müssen, oder ob in ihnen eine krankhafte Disposition vorliege. Janet glaubt (vgl. Proceedings VIII 470), in allen solchen automatischen Vorgängen, seien sie sensorischer Natur (Halluzinationen) oder motorischer (z. B. automatisches Schreiben), einen beginnenden Zerfall der Persönlichkeit erblicken zu müssen. Myers leugnet dies.

Er meint: „Janet hat bloß mit Patienten experimentiert, die als hysterisch bekannt waren, und im allgemeinen unter Bedingungen, welche ihm eine volle lange Gelegenheit boten, Beobachtungen anzustellen und Kontrolle zu üben. Er hat deshalb eine sehr komplette Analyse einiger Ausnahmefälle gemacht, während ich ein weiteres Feld mit weniger Details überblickt habe" (VIII 470).

Wollte man behaupten, alle diejenigen, welche Kristallvisionen haben, seien „hysterisch", so möchte wohl Myers im Rechte sein. Wenn man jedoch bloß behauptet, eine große Leichtigkeit, Kristallvisionen hervorzurufen, wie überhaupt im wachen Leben Halluzinationen, sei es spontan sei es willkürlich zu erfahren, weise auf eine krankhafte Disposition auf psychischem Gebiete hin, so können wir nicht umhin, Janet recht zu geben.

Zunächst ist es eine ausgemachte Tatsache, daß in den ausgesprochen psychischen Krankheiten die Halluzinationen eine traurige Berühmtheit haben, und daher eine Disposition zu Halluzinationen eher als ein bedenkliches Zeichen angesehen werden muß. Ferner begegnet man Halluzinationen in Fällen, wo zwar ausgesprochen seelische Erkrankung nicht vorliegt, aber körperliche Krankheiten von bloßer Schwäche bis zu schweren organischen Leiden vorhanden sind, in deren Gefolge die Trugwahrnehmungen erscheinen. Besonders gilt dies von Gehirnkrankheiten, aber auch von Übermüdung und Erschöpfung.

Der berühmte Leipziger Augenarzt Dr Ruete berichtet in seinem Büchlein „Über die Existenz der Seele" S. 84 folgenden Fall: „Ein Kranker, der aus Amerika herübergekommen war, wurde von Dr Alderson wegen Kopfschmerzen behandelt, an die sich als anderes Leidenssymptom Visionen anschlossen. Unter der Behandlung des Arztes blieb er eine Zeitlang von seinen Visionen frei. In einem glänzenden messingenen Türschloß sah er jedoch von neuem seine Freunde jenseits des Meeres, und er konnte nachher nie wieder nach demselben hinblicken, ohne sie zu sehen. Wenn der Arzt bei ihm war und absichtlich in einem Buche blätterte, während er den Patienten beobachten konnte, so erkannte er an den Blicken des Kranken, wie er sich mit seinen Freunden unterhielt. Der Kranke glaubte sogar für den Augenblick, der Doktor sehe und höre seine Freunde auch. Doch dauerte dies nur einen Augenblick. Denn sobald der Arzt mit ihm zu sprechen begann und der Patient infolgedessen die Augen von dem messingenen Schlosse abwendete, vermochte der Kranke wieder von wissenschaftlichen Dingen klar und ruhig zu reden und erkannte auch die Beschaffenheit seines Übels."

Dr Morton Prince berichtet in Experimental Study of Visions (vgl. Proceedings XIV 365 ff) gelegentlich eines Falles von Spaltung der Persönlichkeit bei einer Hysterischen folgendes. Er ließ die Kranke in ihrem normalen Zustande in einen Kristall blicken. Sie sah eine Gestalt, in der sie sich selbst wiedererkannte, sich vom Nachtlager erheben, ein Tintenfaß ergreifen und durch ein Mansardenfenster auf die breite Brüstung hinausklettern, von der sie in die erleuchteten Straßen hinunterblicken konnte. Die Gestalt schleuderte das Tintenfaß herab, kehrte ins Zimmer zurück und legte sich wieder zur Ruhe. Die Kranke, der bei dieser Vision selbst schwindelte, erinnerte sich wohl an ein Zimmer in Boston, in dem sie vor vier bis fünf Jahren an Lungenentzündung krank gelegen, aber

an keine solche Szene. In der tiefen Hypnose erklärte sich das Rätsel. Die Kranke erzählte jetzt von sich wie von einer Dritten, sie hätte sich im Fiebertraum am Meeresufer gewähnt, einen Fels erklettert und dann einen Stein — es war das Tintenfaß — hinuntergeschleudert.

P. Janet berichtete beim internationalen Kongreß für experimentelle Psychologie (3. August 1892) im Anschluß an einen Vortrag F. W. Myers', daß es eine Reihe von Patienten gebe, welche nicht längere Zeit auf eine glänzende Fläche blicken könnten, ohne Illusionen und eine Art von Halluzinationen an sich zu erfahren.

Janet benutzte diese Art, künstlich Halluzinationen zu erzeugen, um in den Patienten die Erinnerung an Vorgänge wachzurufen, die im schlafwachen Zustande stattgefunden und welche der Kranke vergessen hatte. So gelang es Janet, eine Patientin, welche er auf eine glänzende Fläche schauen ließ, durch Halluzinationen einen ganzen Brief von dort ablesen zu lassen, den sie in ihrem Anfall von Somnambulismus geschrieben, aber vergessen hatte. Bei einem andern Patienten entdeckte er in ähnlicher Weise, daß seiner beständigen Furcht eine Erinnerung an eine Feuersbrunst zu Grunde lag.

Janet bemerkte dann, daß bei allen Patienten, bei denen er solche Erscheinungen beobachtet habe, eines ihm immer aufgefallen sei, die Schwäche ihrer Aufmerksamkeit. Sie waren alle unfähig, längere Zeit ihre Aufmerksamkeit auf denselben Gegenstand zu richten. Wurden sie gezwungen, es dennoch zu tun, so erfuhren sie jede Art psychologischer Veränderung; besonders verloren sie die Kontrolle über ihre Bewegungen und Vorstellungen.

Janet war vollständig berechtigt, für seine Anschauung, daß es sich bei den Kristallhalluzinationen um eine eher krankhafte Disposition handle, auf den Gedanken hinzuweisen, daß jeder Automatismus der niedern seelischen Funktionen, jede Emanzipation, sei es der sensorischen sei es der motorischen Kräfte, von der Kontrolle des Verstandes der seelischen Gesundheit widerspreche. Wir fügen hinzu, daß alle Halluzinationen eine erhöhte Erregbarkeit der sensorischen Rindenfelder des Großhirns fordern. Diese Steigerung der Erregbarkeit, mag sie nun durch Vorgänge in der peripheren Sinnesleitung oder durch psychische Einflüsse verursacht sein, wird auf die Dauer pathologisch.

V.

Ein wirklicher Nutzen für das Geistesleben ist von den Kristallvisionen nicht zu erwarten. Wir geben zu, daß sie bei psychischen Störungen in der Weise nützlich sein können, wie wir es eben von P. Janet gehört.

Auch das soll nicht in Abrede gestellt werden, daß nach den Erfahrungen der Kristallseher solche Halluzinationen ein Mittel werden können, um Vergessenes ins Gedächtnis zurückzurufen, besonders wo andere Assoziationen sich fruchtlos erweisen oder nicht verfügbar sind. Es wäre jedoch verfehlt, in der Kristallvision ein sicheres Mittel oder gar ein Universalmittel gegen ein schwaches Gedächtnis zu sehen. Es liegt nun einmal nicht in der Gewalt des Kristallsehers, aus dem Schatze des halbbewußten Seelenlebens ohne Hilfe eigentlicher Assoziationen gerade das hervorzuholen, was er wünscht.

Miß A. schreibt aus eigener Erfahrung: „Zuweilen sind die Dinge, die ich sehe, von Interesse, zuweilen gerade umgekehrt; zuweilen wahr, zuweilen nicht. Wenn ich wünsche, eine bestimmte Person zu sehen, kann ich es nicht tun, sondern ich sehe wahrscheinlich etwas ganz anderes" (VIII 500). Und Miß X. hörten wir sagen: Wenn sie etwas suche, stellten sich oft Erinnerungselemente ganz anderer Art ein.

Daß eine Veranlagung, mit großer Leichtigkeit Kristallvisionen hervorzurufen, etwas Krankhaftes sei, wurde schon hervorgehoben. Wo diese Veranlagung fehlt, mißlingen entweder die Experimente oder es muß eine um so stärkere und längere willkürliche Fesselung der Aufmerksamkeit auf den Kristall die natürliche Veranlagung ersetzen. Dies ruft aber leicht allerlei hemmende Mißempfindungen hervor.

Miß X. bemerkt (V 520) von einer Dame, der die Vision gelang, sie habe beim Halten des Kristalls ein so unangenehmes Gefühl gehabt, daß sie genötigt war, davon abzustehen und nur mit einem gewissen Widerstreben auf fremde Bitten in ihrem Versuche weiterfuhr. Eine zweite Versuchsperson gab ebenfalls das Kristallschauen auf, weil dasselbe mit einem peinigenden Druckgefühl auf der Stirne verbunden war. Ein anderer Autor berichtet (ebd.) von einem Freund, welcher aus bloßer Neugierde den Kristall zur Hand genommen, ohne dessen Gebrauch zu kennen. Er fühlte eine so große Beklemmung und Aufregung, daß er den Kristall unmittelbar wieder hinstellte, und es verging eine beträchtliche Zeit, ehe er die widerwärtigen Empfindungen los werden konnte, welche der Kristall in ihm hervorgerufen.

Die naturgemäße Wirkung eines oft und dauernd fortgesetzten Kristallschauens muß eine immer weitergehende Emanzipation der Phantasie und der sinnlichen Kräfte überhaupt sein, ein immer stärkerer sensorischer und wahrscheinlich auch motorischer Automatismus. Die Folgen solcher willkürlich hervorgerufener Halluzinationen können für die seelische Gesundheit nur verderblich werden. Sich selber dem Treiben der Phantasie zu über-

lassen und von ihr regellos sich dahin und dorthin schleppen zu lassen am hellen heitern Tage, der der Arbeit gewidmet sein soll, ist unwürdig. Den Träumen gehört die Nacht.

Miß X. muß selbst die Bemerkung machen (V 512): „Soweit die Kristallvision das eigene, unbewußte Ich offenbart, hilft sie, nach meinen eigenen Erfahrungen zu schließen, nicht gerade sehr zur Selbstachtung. So grotesk und alltäglichster Art sind die Vorstellungen, die an die Oberfläche emporsteigen, daß man versucht ist, dankbar zu sein für das Schweigen der ‚ungesungenen Gesänge'."

Es besteht aber noch eine andere große Gefahr, die ebenfalls der Urheberin der Recent Experiments in Crystal-vision nicht entgangen ist, obgleich sie dieselbe leider zu gering taxiert für unsere Tage. Die Sucht nach dem Geheimnisvollen, verbunden mit der Tatsache, daß manchen Kristallvisionen ein unerklärter Rest anhaftet, kann den Kristallseher verleiten, Verborgenes und Entferntes zu suchen, das er nie gekannt haben konnte, und die Zukunft enthüllen zu wollen.

„Es ist leicht zu sehen", schreibt Miß X. (V 513), „wie Visionen dieser Art, die in einem Zeitalter des Aberglaubens vorkommen, fast mit unwiderstehlicher Gewalt die Theorie eines Geisterbesuches suggerieren. Der Empfänger, der eine Information erhält, die er nicht als schon in seinem Geiste gegenwärtig erkennt, wird unabwendbar voraussetzen, sie komme von irgend einer äußeren unsichtbaren Quelle." Aber nicht etwa bloß die Zeit des „dunkeln Mittelalters" war dem Aberglauben günstig, sondern auch die Zeit des hochzivilisierten römischen und griechischen Heidentums, und wenn nicht alle Anzeichen trügen, nicht am wenigsten unsere Zeit des „monistischen" Unglaubens.

VI.

Dies führt uns zum letzten Punkt unserer Arbeit, zum kurzen Hinweis auf die Beziehung der Kristallvisionen zur Mantik des heidnischen Altertums und des Mittelalters.

Das alte Heidentum schon suchte Verborgenes zu erkennen aus den Halluzinationen und Illusionen, die beim Blick auf spiegelnde Flächen sich einstellten. In Patra, an der Ostküste von Achaia, stand ein Tempel der Demeter, und vor dem Tempel ein Quell, der die Orakel lieferte[1]: und zwar nur in Bezug auf Krankheiten. An einer schmalen Schnur wurde ein Spiegel in das Wasser gesenkt, so daß die untere Seite eben die

[1] Delrio Disquis. magic. l. 4, c. 2, q. 6, Sect. 4.

Oberfläche des Wassers berührte, der Spiegel aber nicht von ihm bedeckt wurde. Dann brachte man Weihrauch dar und betete zur Göttin, blickte auf den Spiegel und machte aus den Figuren und Bildern, die in ihm erschienen, Schlüsse auf den Zustand des Patienten. Dies hieß Hydromantie. Bei der Lecanomantie verwandte man eine Flasche, die Wasser oder ein Gemisch von Öl und Wein enthielt. Bei der Gastromantie wurden bauchige, mit Wasser gefüllte Glasgefäße verwandt, die mit Fackeln umstellt wurden. Eine Anrufung des Dämons folgte, und dann mußte ein Knabe die Erscheinungen beobachten, die auf dem Wasser sich zeigten.

Daneben bestand die eigentliche „Kristallomantie", bei welcher geschliffene Kristalle angewandt wurden, die durch bestimmte Zeichen und Figuren zukünftige Ereignisse ankündigten. Die sog. Onychomantie las Verborgenes und Zukünftiges von den mit Öl bedeckten Fingernägeln eines unbefleckten Knaben. Diese verschiedenen Methoden, aus visuellen Halluzinationen bzw. Illusionen Geheimnisse zu enthüllen, rettete sich durch die Zeiten und Alter hindurch und war im Mittelalter im Abendlande nicht weniger gekannt als im grauen Altertum an den Kulturstätten des Euphrat, Tigris und Nil. Das „Spiegelschauen", Katoptromantie, findet sich noch im modernen Ägypten und wird zur Entdeckung von Verbrechern verwendet. Der Zauberer zeichnet ein magisches Dreieck in eines Knaben rechte Hand und schüttet etwas Tinte in dasselbe. Der Knabe muß fest in die Tinte starren, bis er nach allerlei Figuren, die er sieht, endlich die schuldige Person entdeckt und beschreiben kann. Der Zauberer aber schreibt magische Formeln auf Papiere und verbrennt sie mit Weihrauch und andern wohlriechenden Substanzen. Die „Onychomantie" reichte bis tief ins Mittelalter hinein. Johannes Salisberrensis, Bischof von Chartres, beschreibt in seinem Polycraticus l. 2, c. 28 (Migne, P. lat. CXCIX 474 ff) aus eigener Erfahrung den Vorgang folgendermaßen:

„Als ich noch ein Kind, um die Psalmen zu erlernen, einem Priester übergeben wurde, der zufällig die Spiegelzauberei übte, geschah es, daß er mich und einen etwas größeren Knaben, die wir zu seinen Füßen saßen, unter voraufgehenden Zauberspruchen (maleficiis) zur Spiegelzauberei verwandte. An den Nägeln, die mit heiligem Öl oder Chrisma (ich weiß nicht, welches von beiden) gesalbt waren oder aus einer ausgeriebenen und fein geglätteten Schüssel mußten wir absehen, was er suchte. Schon an dem Schrecken, der sich an den Namen knüpfte, die er nannte, merkte ich, obwohl noch ein Kind, daß es Dämonen seien. Also nach den Zauberformeln, die ich Gott sei Dank nicht weiß, sagte mein Gefährte, er sehe gewisse Bilder, aber schwach und schattenhaft. Ich aber blieb

blind dabei, so daß ich nichts sah als die Nägel und die Schüssel und anderes, was ich sonst schon kannte. Von da an galt ich als unnütz für diese Dinge und wurde verurteilt, nicht mehr dazu zu kommen, da ich wie ein Gottloser dies verhindere. Und so war mir Gott in jenem Alter gnädig."

Gegen den Unfug der Specularii hatten sich aber auch später noch die Gottesgelehrten zu wenden. Die „Kristallomantie" blühte noch sehr in England im 16. Jahrhundert. John Dee und sein Genosse Kelly unterließen nicht, in gotteslästerlicher Weise ihren Humbug mit frommen Zeremonien und Anrufungen Gottes und der Engel zu umgeben. Daß die Kristallomantie im vergangenen Jahrhundert noch in Deutschland bekannt war und zum Verkehr mit „Geistern" gebraucht wurde, beweisen „die Visionen im Wasserglase" von Adelma Freiin v. Vay, geb. Gräfin Wurmbrand, 1879. Wenn in unsern Tagen wieder magische Spiegel gepriesen werden und man Kristalle zum Verkehr mit der geheimnisvollen Welt und zur Enthüllung der Zukunft anpreist und feil bietet, so ist es nur eine andere Flagge, unter der unsere kulturstolze Zeit mit vollen Segeln dem Aberglauben zutreibt. „Wissen Sie", fragte triumphierend ein Ankündigungsschreiben der Firma Oswald Mutze in Leipzig zur Empfehlung eines „Buches der Wunder" im Jahre 1900, „wissen Sie, daß Professor Niemeyer, Dr Löwenfeld und andere Ärzte an die Heilkraft der Sympathiemittel und des Besprechens glauben? Wissen Sie, daß Professor Forel in gewissen Fällen von Krankheit Amulette verordnet?"

Julius Beßmer S. J.

Manzonis Roman „Die Verlobten".

Nachdem Manzoni (vom Herbst 1812 bis Herbst 1815) seine ersten vier „Heiligen Hymnen" vollendet hatte, wandte er sich der Dramatik zu und verfaßte in den Jahren 1816—1820 die Tragödie „Der Graf von Carmagnola", in den folgenden zwei Jahren die Tragödie „Adelchi". Inzwischen entwarf er (1817) den großen „Pfingsthymnus", veröffentlichte (1819) seine apologetische Schrift „Bemerkungen über die katholische Moral", dichtete (im Juli 1821) die berühmte Ode auf Napoleon und begann (am 24. April 1821) den historischen Roman „Die Verlobten", der schon im Sommer 1823 zum Abschluß gedieh und zu vorläufiger Begutachtung an eine Anzahl Freunde geschickt werden konnte. Ende 1824 wanderte das Manuskript in die Druckerei; der Druck zog sich aber sehr in die Länge. Erst im Sommer 1827 wurde das Werk ausgegeben. Um die Mitte Juli las es Goethe in Weimar und gab Eckermann jenes bewundernde Urteil darüber ab, das später die Runde durch ganz Europa machte. In Italien wurden wohl allerlei kleinliche Nörgeleien und Ausstellungen dagegen laut; schon im Herbst 1827 war das Werk jedoch nach Lambruschinis Zeugnis „in aller Händen", Rosmini begrüßte es als den „Markstein einer neuen Literaturepoche", Monti belobte seine herzerhebende Gewalt, Giordani sprach sich begeistert dafür aus. In Frankreich spendeten ihm Chateaubriand und Comte hohe Lobsprüche.

Die Jahre 1812 bis 1823 (vom 27. bis 38. Altersjahr) stellen zugleich des Dichters Blütezeit und Erntezeit dar. Denn er hat nach Vollendung des Romans zwar noch 50 Jahre weiter gelebt und bei der langen Korrektur noch viel an dem Roman gefeilt und gebessert, ihn mit Rücksicht auf die Sprache noch einmal ganz durchgearbeitet, kritische Abhandlungen und einen erzählenden Nachtrag dazu geschrieben, aber er hat keine größere Dichtung mehr verfaßt, weder einen Roman noch ein Drama, nicht einmal einen größeren Kranz von lyrischen Gedichten. Dagegen erlebte er es nicht nur, daß Goethe, der gefeiertste Dichter seiner Zeit, und Walter Scott, der angesehenste Vertreter des geschichtlichen Romans, seinem Werke das höchste Lob erteilten, sondern daß es — mit Dantes „Divina Commedia", mit Petrarcas „Canzoniere" und mit Boccaccios „Decamerone" in den Besitz aller zivilisierten Völker überging, das verbreitetste italienische Buch der Neuzeit wurde, auf die italienische Literatur einen unermeßlichen Einfluß ausübte, in der Weltliteratur selbst eine hervorragende Rolle spielte.

I.

„Ich habe Ihnen zu verkündigen", erklärte Goethe am 18. Juli 1827 seinem Freunde Eckermann bei Tisch, „daß Manzonis Roman alles überflügelt, was wir

in dieser Art kennen. Ich brauche Ihnen nichts weiter zu sagen, als daß das Innere, alles, was aus der Seele des Dichters kommt, durchaus vollkommen ist, und daß das Äußere, alle Zeichnungen von Lokalitäten u. dgl., gegen die großen inneren Eigenschaften um kein Haar zurücksteht. Das will etwas heißen. . . . Der Eindruck beim Lesen ist derart, daß man immer von der Rührung in die Bewunderung fällt und von der Bewunderung wieder in die Rührung, so daß man aus einer dieser beiden Wirkungen gar nicht herauskommt. Ich dächte, höher könnte man es nicht treiben. In diesem Roman sieht man erst, was Manzoni ist. Hier kommt sein vollendetes Inneres zum Vorschein, welches er bei seinen dramatischen Sachen zu entwickeln keine Gelegenheit hatte. . . . Manzonis innere Bildung erscheint hier auf einer solchen Höhe, daß ihm schwerlich etwas gleichkommen kann; sie beglückt uns als durchaus reife Frucht. Und eine Klarheit in der Behandlung und Darstellung des einzelnen wie der italienische Himmel selber. . . . Er hat Sentiment, aber er ist ohne alle Sentimentalität; die Zustände sind männlich und rein empfunden.“

Manzonis Leistung ist um so merkwürdiger und bewundernswerter, als sein Roman nicht als das Ergebnis einer längeren literarischen Entwicklung erscheint, sondern als vielverheißender Grundstein vorn in der Geschichte des italienischen Romans, gleich jenen fruchtbaren Epen, welche den Beginn so mancher Volksliteraturen bezeichnen. Wohl haben die Italiener von den europäischen Völkern die früheste und reichste Novellistik gehabt, in Boccaccios „Fiammetta“ auch mit dem Roman frühzeitig einen vielversprechenden Anfang gemacht. Die Epik und Dramatik sämtlicher europäischer Völker hat reichlich aus jener Novellistik geschöpft; aber auf „Fiammetta“ ist während des Mittelalters kein Roman mehr von irgendwelcher Bedeutung gefolgt. Spanier, Franzosen, Engländer und Deutsche hatten schon eine ziemlich reiche Romanliteratur, als Goldonis Gegenfüßler, der Abbate Chieri, den englischen Sittenroman in Italien nachzubilden versuchte, Ugo Foscolo in den „Letzten Briefen des Jacopo Ortis“ den „Leiden Werthers“ eine italienische, durch patriotisches Schmerzgefühl gehobene Fassung gab. Der Versuch blieb ziemlich vereinzelt. Die poetischen Talente fühlten sich mehr zur eigentlichen Epik als zum Romane hingedrängt; so Ugo Foscolo, so Monti, der Homers „Iliade“ und Voltaires „Pucelle“ übersetzte, in der ältesten wie in der spätesten Epik Ansätze zu einer neuen epischen Dichtung suchte. Auch Manzoni hat sich viel mit der Theorie des Epos, mit Voltaires Studien über dieselbe und mit dessen „Henriade“ beschäftigt; aber nach seiner religiösen Bekehrung hatte jene frostige Ausgeburt des sog. „philosophischen“ Jahrhunderts ihr Interesse für ihn verloren. Von allen Seiten drang der Hauch der Romantik auf ihn ein, welche dem französischen Klassizismus und seinem enzyklopädistischen und philosophischen Epigonentum die Heerfolge aufkündigte, sich mit Jugendbegeisterung den nationalen Volksüberlieferungen und Volksdichtungen zuwandte und selbst die Klassiker der Griechen und Römer nicht mehr nach steifen, alten Schablonen, sondern lebendig aus dem Leben ihrer Zeit heraus zu erfassen strebte.

Angeregt von Goethes „Götz von Berlichingen“ hatte sich Walter Scott in die Balladenpoesie seiner Heimat vertieft und sie 1802 in einer reichen Sammlung

neu aufleben lassen, dann selbst eine Anzahl von kleinen Epen geschaffen, in welcher mittelalterliche Geschichte und Sage im Stil der alten Reimchroniken und Balladen ein noch lebendigeres Interesse gewannen. Als indes der junge Lord Byron mit den ersten Gesängen seines „Childe Harold" (1812), seinen leidenschaftlichen Erzählungen „Der Giaur", „Die Braut von Abydos", „Der Korsar", „Lara", wie im Sturm die Gunst der Lesewelt eroberte, fühlte er nicht den Mut in sich, auf diesem Gebiet den Wettkampf mit ihm aufzunehmen. Er versuchte etwas Neues; das war der historische Roman. Was sein Dichterherz fesselte und bezauberte, des heimatlichen Schottlands eigenartige Schönheit und poetische Vergangenheit, brauchte er nicht aufzugeben. Allein anstatt sie als mittelalterlicher Minstrel zu besingen, wandte er sich von den hochromantischen Tagen des Königs Bruce und des Volkshelden Wallace den letzten Kämpfen der Jakobiten für die Stuarts zu und verwob sie in einen Liebesroman, der gleichsam die friedliche Vermählung Schottlands mit England nach langem, vergeblichem Kampfe symbolisierte.

So erschien 1814 „Waverley". Dann folgte Jahr für Jahr jene lange Reihe von Romanen, welche noch heute im ganzen Bereich der englischen Sprache, d. h. in allen fünf Weltteilen immer und immer wieder gelesen werden: „Guy Mannering", „Der Antiquar", „Der schwarze Zwerg" und „Old Mortality", „Das Herz von Midlothian", „Die Braut von Lammermoor", „Die Legend of Montrose", „Rob Roy", „Ivanhoe", „Das Kloster", „Der Abt", „Kenilworth" usw. Von 1822 an erschienen diese Romane bei Gosselin und Sautelet zu Paris auch in französischer Übersetzung, von 1823 an zu Berlin und Leipzig in deutscher. Nicht nur England und Schottland, sondern bald die ganze zivilisierte Welt lauschte dem gemütlichen Erzähler, der mit dem freundlichsten Optimismus und mit dem köstlichsten Humor Geschichte und Fiktion so fesselnd zu verbinden wußte, daß in seinen Familiengeschichten und Privatabenteuern die nationale Vergangenheit selbst wieder neu aufzuleben schien, Kulturgeschichte und Romantik, geschichtlicher Ernst und heitere Lebensweisheit sich in harmonischer Mischung durchdrangen, der reiche Geschichtsstoff nie den Dichter niederdrückte, das bunte Ausstattungsmaterial nie den Flug des Pegasus hemmte. Mit dem scharfen Blick Froissarts für das Wirkliche und Kleine vereinte Walter Scott etwas von Ariostos heiterer Phantastik und von Shakespeares Schöpferkraft. Seine Kunst, die packendsten Gestalten zu erfinden und zu charakterisieren, ist häufig mit jener Shakespeares verglichen worden.

Unzweifelhaft waren es Scotts Romane, welche Manzoni auf das Gebiet des historischen Romans führten. Die Versuche, den Einfluß bestimmter Romane auf den seinigen nachzuweisen, sind jedoch ziemlich ergebnislos geblieben. Derjenige, welcher die meisten Anklänge an die Promessi Sposi enthielt, The fair Maid of Perth, ist erst nach dem italienischen Roman erschienen, kann also nicht dessen Vorbild sein. Wie Walter Scott mit Vorliebe die alte Lokalgeschichte Edinburghs und des schottischen Hochlands durchforschte, sah sich auch Manzoni in der Mailänder Chronik des Ripamonti um und merkte sich alte Gesetzeserlasse und andere Urkunden, welche die Kultur- und Sittengeschichte

seiner Vaterstadt betrafen. Ein solcher Erlaß (Grida), den er in einem statistischen Buche Giojas fand, gab ihm die erste bestimmte Anregung zu seinem Roman. Dafür liegt das ausdrückliche Zeugnis seines Stiefsohnes Stefano Stampa vor. „Weißt du", so sagte er einmal diesem, „was mir die Idee gab, ‚Die Verlobten' zu schreiben? Das war jener Gesetzeserlaß, der mir zufällig in die Hände fiel und den ich auf das Geheiß des Doktors Azzecca-Garbugli den Renzo lesen lasse, worin sich unter anderem die Strafen gegen denjenigen finden, der einem Pfarrer droht, damit er eine Ehe nicht einsegne usw. Und ich dachte, dieses (d. h. eine mit Verhinderung bedrohte Ehe) wäre ein guter Stoff, um daraus einen Roman zu machen, und als grandiosen Schluß dann die Pest, die alles in Ordnung bringt."

Schon in dem ersten Keim und Entwurf ordnet sich also das geschichtliche Moment dem poetischen unter. Den Kern der Handlung bildet eine freie Fiktion, eine eigentlich romanhafte Verwicklung, der Kampf eines Brautpaares gegen ungerechte Bedränger, unwürdige Leidenschaft, widrige Umstände, das Zustandekommen einer Ehe trotz eines Zusammenwirkens der mannigfachsten, scheinbar unlöslichsten Hindernisse. Die Geschichte liefert nur den bedeutsamen Hintergrund, den großartigen Rahmen, das lebendige Kolorit und einige markante Gestalten und Züge, durch welche auch das Freierfundene einen Anschein der historischen Wirklichkeit erhält.

In der näheren Umgrenzung des Stoffes aber hat sich der Dichter weder dem an der buntesten Gestaltenfülle so reichen Mittelalter zugewandt noch der durch ihren künstlerischen Glanz so mächtig anziehenden Renaissancezeit, sondern jener Periode, welche man häufig als jene der Gegenreformation zu bezeichnen pflegt und welche von den heutigen italienischen Patrioten als eine der unseligsten und trostlosesten betrachtet wird, da die Halbinsel damals zum größten Teile unter dem Joch von Fremden schmachtete, das Geistesleben von der Höhe der Renaissance zu einem gewissen künstlerischen Tiefstande herabgesunken war, nur das religiöse Leben in Klerus und Volk eine erfreuliche Erneuerung gefunden hatte.

Noch enger drängt sich die Handlung auf die Jahre 1628—1630 zusammen, in welchen der Erbfolgekrieg um Mantua-Montferrat harte Bedrängnis über das Mailändische hereinführte. Dem Kriege folgte die Hungersnot und dieser eine Pest, welche fast die Hälfte der Bevölkerung dahinraffte. Fast ebenso eng ist der Schauplatz beschränkt. Es ist die Lombardei, von Mailand bis Monza und von da nach Lecco am östlichen Arm des Comersees, die Gegend, in welcher Manzoni seine Jugendjahre verlebt und in welche er nach seinem Pariser Aufenthalt wieder zurückgekehrt war, in der er völlig heimisch war, die er gewissermaßen auswendig wußte. Das schlichte Volksleben, das er hier kennen lernte, in dessen Mitte er aufwuchs, trug in seinen Grundzügen noch das Gepräge jener früheren Zeit, die Volkssprache und ihre gemütliche Spruchweisheit war die lebendige Erbschaft jener noch nicht sehr entlegenen Generationen. Die Fremdherrschaft war nicht so drückend wie ehedem, aber sie wurde doch als solche empfunden. Was sie milderte und was das Volk in den gewöhnlichen Prüfungen

des Lebens wie in den großen Katastrophen aufrecht hielt, war sein inniges religiöses Glaubensleben, das Walten der Kirche, welche mit ihrer Lehre und ihren Heilsmitteln die Leiden milderte, die Seelen stärkte, dem Übermut der Mächtigen Einhalt gebot und in der allgemeinen Katastrophe die Liebe und Barmherzigkeit des Menschgewordenen entfaltete. Auch wo die Vertreter dieser Kirche ihre Sendung nicht erfüllten, trat die Vorsehung rettend und schirmend ein und lenkte die ihr Vertrauenden zum glücklichen Ziele.

„Nachdem sie lange hin und her gestritten und geforscht, kamen sie zum Schluß, daß die Leiden wohl häufig daher kommen, daß man dazu Ursache gegeben hat; aber daß die vorsichtigste und unschuldigste Lebensführung sie nicht fernzuhalten vermag, und daß, wenn sie mit oder ohne Schuld kommen, das Vertrauen auf Gott sie versüßt und sie für ein besseres Leben nützlich macht. Dieser Schluß, obwohl von armen Leuten gefunden, ist uns so richtig erschienen, daß wir gedachten, ihn hierher zu setzen, als die Quintessenz der ganzen Geschichte."

So schließt Manzoni seinen Roman. Die Bemerkung drängt sich durchaus nicht als gesuchte Moral auf; sie bezeichnet die Weltauffassung und Gemütsstimmung, aus welcher die Dichtung ungesucht emporgeblüht. Dieses kindlich-fromme Gottvertrauen beherrscht sie als leitender Gedanke und umgibt sie wie ein verklärender Lustkreis. Es ist kein Zufall, daß Manzoni um dieselbe Zeit seine „Bemerkungen über die katholische Moral" schrieb. Auch sein Roman ist eine Antwort an Sismondi, der mit calvinistischem Pharisäerstolz auf das katholische Volk Italiens herabsah, weil er weder dessen Glauben noch dessen Leben kannte und verstand. Manzoni aber hat seinen Roman so recht aus dem Innersten der italienischen Volksseele geschöpft und darum seine Apologie zugleich zu einem Meisterwerk nationaler Dichtung gestaltet.

II.

Der Aufbau wie die Ausführung der Erzählung, Charakteristik, Dialog, Sprache und Stimmung sind von homerischer, echt volkstümlicher Einfachheit. Eine kurze, leicht hingeworfene Skizze zeichnet uns in unvergeßlichen Zügen den Schauplatz, den Comersee bei Lecco mit seinen Buchten und Bergen, ein Panorama von wundersamer Schönheit. Da begegnet uns der Landpfarrer Don Abbondio mit seinem Brevier. Es ist Abend, am 7. November 1628. Das feste Datum verleiht der Fiktion den Schein archivalischer Quellenhaftigkeit. Nach wenigen Worten ist uns Don Abbondio schon ein alter Bekannter. Es ist der gutherzige Landgeistliche, der ganz unter und mit dem Volke lebt, mit einer gewissen behaglichen Gemütlichkeit für dessen religiöse Bedürfnisse sorgt; aber ein Held, ein ganz von den hohen Zielen seines Standes begeisterter Apostel ist er nicht. Sich wie der gute Hirt für seine Schäflein zu opfern, das geht über seine Begriffe. Durch zwei Bravi, d. h. banditenhafte Waffenknechte, läßt ihm ein vornehmer Herr sagen, daß er den Seidenweber Lorenzo Tramaglino nicht mit seiner Braut Lucia Mondella trauen dürfe. Eine kecke Drohung genügt, sein Hasenherz mit Furcht zu erfüllen und seiner Hirtenpflicht abspenstig zu machen.

Bebend schleicht er nach Hause, angsterfüllt teilt er sein Geheimnis der neugierigen Köchin Perpetua mit, schreckensbleich weist er den ungestümen Renzo von sich, der die sofortige Trauung fordert, und wird, während er Krankheit vorschützen will, wirklich krank vor Angst und Schrecken. Die Zeichnung geht stark ins Komische, wird indes nicht zur Karikatur. Die persönliche Schwäche wird durch die Zeitverhältnisse genugsam erklärt. Wehrlos, ohne rechtlichen Schutz, steht der Schwache einem schamlosen Faustrecht gegenüber, in welchem sich spanische Gewaltherrschaft und italisches Banditenwesen verbünden.

Lucia ist schon im vollen Brautschmuck zur Trauung aufgeputzt, da Renzo aus dem Pfarrhaus die Nachricht bringt, daß dieselbe aufgeschoben werden müsse. Es kommt jetzt heraus, daß Don Rodrigo, der Kleintyrann der Umgegend, durch seine Verwandtschaft ein Günstling des spanischen Regenten in Mailand, sie zum Gegenstand seiner galanten Renommisterei gemacht und ihr bereits selbst nachgestellt hat. Das fromme, reine Mädchen hat sich darüber entsetzt und hoffte, durch eine rasche Verheiratung jenen Nachstellungen zu entgehen. Vergeblich sucht Renzo Rat bei dem Advokaten Azzecca-Garbugli. Dieser ist kein Schirmer des Rechts, sondern wie der komische Name schon besagt, ein Rechtsverdreher und Händelverwirrer. Er steckt mit Rodrigo unter einer Decke. Vergeblich sucht Lucia Hilfe bei ihrem Beichtvater, dem bereits dem Greisenalter sich nähernden Kapuzinerpater Cristoforo. Dieser leidet zwar nicht an der Ängstlichkeit Don Abbondios. Er ist selbst in jungen Jahren ein leidenschaftlicher Gewaltmensch gewesen, hat seinem Stolz ein Menschenleben geopfert, ist aber in sich gegangen und hat die Schuld seiner Jugend durch ein heldenhaftes Opferleben im Dienste der Armen und Ärmsten gesühnt. Sein Charakter hat etwas Heldenhaftes, gemildert durch die tiefste Demut und liebreichste Barmherzigkeit. Furchtlos tritt er vor Don Rodrigo hin und fordert ihn auf, von seiner unwürdigen Nachstellung abzulassen. Höhnisch abgewiesen, verliert er den Mut nicht, sondern sucht durch Beschleunigung der Trauung die Gefahr von den Verlobten abzuwenden. Weibliche List und Bauernpfiffigkeit treten nun ins Mittel, um Don Abbondio zu überrumpeln und ihm die erforderliche Assistenz bei der Trauung abzuringen. Dieses plant Lucias kluge Mutter, Agnese. Sie wirbt als Zeugen die Brüder Tonio und Gervaso. Unter ihrer Führung begeben sich diese mit dem Brautpaar im Dunkel der Abenddämmerung zum Pfarrhaus. Agnese beschäftigt Perpetua, so daß der Pfarrer allein bleibt. Tonio drängt sich zum Pfarrer unter dem Vorwande eines Geldgeschäftes. In der Dunkelheit gelingt es den Brautleuten, mit in das Zimmer des Pfarrers zu schleichen. Wie dieser eben Tonio einen Empfangsschein ausstellen will, tritt Renzo vor und erklärt vor Zeugen und Pfarrer feierlich Lucia als seine Gattin. Nach dem herrschenden Eherecht ist nun bloß noch dieselbe Erklärung von seiten Lucias nötig, und die beiden sind fürs ganze Leben ehelich getraut. Trotz aller Schüchternheit beginnt auch Lucia ihr Sprüchlein; doch in seinem Todesschrecken reißt Don Abbondio jetzt das Tischtuch vom Tisch, so daß Licht und Tintenfaß zu Boden fallen, wirft das Tuch Lucia über den Kopf, so daß sie nicht weiter reden kann, er flüchtet ins Nebenzimmer, reißt ein

Fenster auf und schreit um Hilfe. Von dem Hilferuf aufgeweckt, läutet der Küster Sturm. Genau auf dieselbe Abendstunde hat aber Don Rodrigo seine Bravi, den Griso an der Spitze, in das Haus Lucias gesandt, um die Braut gewaltsam zu entführen. Sie finden niemand in der Wohnung, nehmen aber den Burschen Menico fest, den Padre Cristoforo gesandt, um Lucia vor dem Überfall zu warnen. Der Ton der Sturmglocke rettet Menico aus ihren Händen. Die Bravi ziehen sich vorsichtig aus dem Dorfe zurück. Das Brautpaar flieht mit Agnese zu dem Kapuzinerkloster, um in der Kirche den Rat des treuen Padre Cristoforo einzuholen.

Hiermit schließt der erste Teil des Romans (Kap. 1—8). Die Verwicklung dieses merkwürdigen Abends, die vereitelte Entführung und die vereitelte Trauung, ist voll des drolligsten Humors, eine wahrhaft fesselnde Komödie, aber sie geht nun in ergreifenden Ernst über. Es ist für die Verlobten keine Sicherheit mehr daheim. Sie müssen sich, nach dem Urteil des liebevollen Padre Cristoforo, trennen und anderswo verstecken, daß Don Rodrigo sich ihrer nicht mehr bemächtigen kann. Lucia soll nach Monza, Renzo nach Mailand. Noch in der Nacht fahren sie über die Adda. Es ist eine schwere, schmerzliche Trennung. Der wackere Kapuziner empfiehlt beide an seine Ordensbrüder und stellt sie unter Gottes Schutz — das ist die Hauptsache.

Die Handlung spaltet sich jetzt. Erst wird Lucias Geschichte bei der Nonne von Monza weiter geführt (Kap. 9—11); dann tritt Renzo in den Vordergrund (Kap. 12—17); darauf kommen Don Rodrigo und Padre Cristoforo an die Reihe (Kap. 18 u. 19). Lucia wird durch den Innominato entführt, aber durch dessen Bekehrung gerettet (Kap. 20—29). Nun bricht die Pest aus. Lucia erkrankt daran in Mailand. Renzo sucht sie, trifft mit ihr und Padre Cristoforo im Lazarett der Pestkranken zu Mailand zusammen. Endlich kommen sie heim und feiern ihre Hochzeit (Kap. 30—38), die Don Abbondio einsegnet.

Lucia und ihre Mutter Agnese finden in einem Kloster zu Monza Unterkunft, doch nicht bei dem Gesamtkonvent, sondern bei einer „Signora", der Tochter eines Fürsten, welche in dem Kloster eine bevorzugte Sonderstellung einnimmt. In packender Weise ist hier dem christlichen Brautstand sowohl die höhere Weihe des Ordenslebens, als auch dessen bedenkliche Entartung gegenübergestellt. Die „Signora" ist eines jener unglücklichen Geschöpfe, welche Ehrsucht und Habsucht der Eltern ohne jeglichen Beruf, gegen ihre Neigung und ihren Willen ins Kloster gesteckt haben. Ihr ganzes Leben ist deshalb der traurigste Roman, und dieses Vorleben macht es erklärlich, daß sie sich zwar der Verlobten erst mit vielem Interesse annimmt, aber hinterher an ihr zur Verräterin wird.

Don Rodrigo ist über die Flucht Lucias nicht wenig verblüfft und entrüstet; durch die Schlauheit des Griso kommt er ihr jedoch alsbald auf die Spur und plant eine abermalige Entführung.

Renzo ist unterdessen nach Mailand gelangt, aber gerade an einem Tage, an welchem das Volk, durch die Teuerung erbittert, die Bäckerläden gestürmt hat. Verstreute Brötchen führen ihn an den Ort des Krawalls. Ein Stück

zeitgenössischer Geschichte und Kulturgeschichte tritt hier in den schlichten Dorfroman hinein. Grelle Streiflichter fallen auf die spanische Mißwirtschaft in der Lombardei. An Stelle des mit Kriegsangelegenheiten beschäftigten Vizekönigs Gonzalez de Cordova regierte in Mailand der Großkanzler Antonio Ferrer. Die Volkswut wendet sich aber von den Bäckern zunächst gegen den Vicario di Provisioni, den Verwalter der Vorräte. Ihm wird zur Last gelegt, daß er die vom Großkanzler herabgesetzten Brotpreise nicht innegehalten. Renzo gerät in die Volksmassen, welche das Haus des Unglücklichen stürmen wollten, als eben der Großkanzler herangefahren kommt, um ihn zu retten und den Tumult zu beruhigen. Ganz unerfahren, wie er ist, drängt sich Renzo jetzt unter diejenigen vor, welche der Karosse Platz machen, so daß die Rettung glücklich gelingt. So wird es Abend. Unter der sich zerstreuenden Menge werden Pläne für den folgenden Tag gemacht; da hält auch Renzo eine Standrede über den ihm vorenthaltenen Rechtsschutz und wie es mit der Regierung besser werden müsse. Dadurch wird ein Polizeispion auf ihn aufmerksam, geht mit ihm ins Wirtshaus und trinkt ihm zu, bis er gesprächig wird und alles ausschwätzt, was er auf dem Herzen hat. Am andern Morgen lauert schon die Polizei an seinem Kopfkissen. Er wird festgenommen und soll in sichern Gewahrsam gebracht werden. Doch die Unruhe in der Stadt hat sich noch nicht gelegt. Ein Volkshaufe befreit den Gefangenen aus den Händen der Häscher. Es gelingt ihm, aus der Stadt herauszukommen, und, obwohl gerichtlich verfolgt, auf weiten Umwegen nach Bergamo zu entkommen, wo er bei seinem Vetter Bartolo, der ebenfalls Seidenweber ist, Arbeit findet. Doch muß er sich verstecken und sogar einen andern Namen annehmen, um weiterer Verfolgung zu entgehen.

Waltet in der Darstellung von Renzos Schicksalen ein köstlicher Humor vor, der die anschaulichen Volksszenen belebt und würzt, so gestaltete sich Lucias Geschichte immer ernster und pathetischer und findet in den ergreifendsten Situationen ihren Wendepunkt. Agnese und Lucia bleiben zeitweilig durch einen Boten noch im Verkehr mit ihrem Schutzgeiste, dem Padre Cristoforo. Doch mittels seiner Konnexionen mit den vornehmsten Kreisen gelingt es Don Rodrigo bald, ihnen diese letzte Stütze zu rauben. Der Kapuziner-Provinzial wird in einen Kreis seiner hohen Freunde eingeladen und bald dazu vermocht, daß er den mißbeliebigen Pater nach Rimini versetzt. Agnese, welche ihn in seiner früheren Station Pescarenico aufsucht, findet ihn nicht mehr. Lucia ist durch ihre Abwesenheit völlig verwaist. Um sich ihrer zu bemächtigen, wendet sich Don Rodrigo jetzt an die gefürchtetsten und blutdürstigsten jener abenteuerlichen Kleintyrannen, die durch Verbrechen aller Art der Macht der Regierung spotteten. Er wird nicht mit Namen genannt, sondern heißt der „Innominato", ist aber eine durch Ripamonti verbürgte historische Persönlichkeit, der schlimmste Typus jenes Faustrechts, das den spanischen Landesherren Macht und Einfluß streitig machte. Sein Schloß an der Grenze von Bergamo, nur fünf Meilen von jenem des Don Rodrigo entfernt, ist eine förmlich organisierte Festung mit einem zahlreichen Banditenheer, das weder Recht noch Mitleid kennt. An ihn wenden sich Leute, die zur

Befriedigung ihrer nobeln Passionen irgend eines Gewaltstreiches bedürfen. Unter Vermittlung ihres Liebhabers Eusebio wird Gertrud, die Nonne von Monza, mit ins Komplott gezogen. Sie schickt Lucia mit einem Auftrag aus dem Kloster. Die Wehrlose wird alsbald von den Bravi des Innominato überfallen, in eine bereitstehende Kutsche gesteckt und auf das Schloß des Innominato entführt. Diese Episode ist wohl die ergreifendste des Romans. Das von aller menschlichen Hilfe verlassene, schwache, ängstliche Kind entwickelt in dieser furchtbaren Lage den Heldenmut und die Standhaftigkeit einer Märtyrin. Auf den Knien fleht sie den Innominato um Barmherzigkeit an, so innig, so schön, so rührend, daß sich in dem sonst herzlosen, im Laster verknöcherten Blutmenschen noch ein Rest von Mitleid regt. „Gott verzeiht so vieles um eines einzigen Werkes der Barmherzigkeit willen!" Dieses Wort senkt sich in sein Gemüt. Es wirkt darin weiter. Lucia wird der Obhut einer alten Frau anvertraut, für den morgigen Tag ihre Befreiung in Aussicht gestellt. Sie weist freilich Erquickung und Lager zurück. In einem Winkel kauernd, betend und zitternd, weiht sie sich der Madonna zu ewiger Jungfräulichkeit und wird endlich, todmüde, vom Schlaf überwältigt. Der Innominato zieht sich in sein Gemach zurück und sucht umsonst den Schlummer. Während der schlaflosen Nacht entspinnt sich in ihm ein Entscheidungskampf zwischen diesem Ruf zur Umkehr und einem erdrückenden Gefühl der Verzweiflung. Er holt schon die Pistole von der Wand herunter, um sich zu erschießen, da klingt jene Verheißung wieder in sein Ohr. Gegen Morgen hört er von überall festliches Geläute. Scharen von festlich geschmückten Leuten pilgern zu dem nächsten Dorf. Der Kardinal-Erzbischof Federigo Borromeo, der Neffe des hl. Karl, ist dort zur Visitation erwartet.

Der Innominato, der dies von seinen Leuten erfährt, wird nun wirklich von einem Strahle der Gnade gerührt. Er rafft sich auf, steigt allein ohne Begleitung zum Tale und stellt sich dem Kardinal vor. Federigo breitet nach dem Reuigen seine Arme aus, wie der Vater nach dem verlorenen Sohne. Nachdem der Kardinal Lucias Geschichte erfahren, sendet er den anwesenden Don Abbondio und eine wackere Frau mit dem Innominato auf dessen Felskastell, um Lucia herunterzubringen. Unterdessen wird auch Agnese herbeigeholt und findet Unterkunft bei dem Schneider des Dorfes. Dem Don Abbondio setzt der Kardinal in einer herrlichen Strafrede die Obliegenheiten eines Seelsorgers auseinander. Der Innominato entläßt seine Banditenscharen, wandelt sein Kastell zu einem Zufluchtsort für Schutzbedürftige um und stattet Lucia reichlich aus. Diese wird vorläufig bei einem alten Ehepaar in Mailand, Don Ferrante und Donna Prassede, in Sicherheit gebracht. Durch ihr in der Not getanes Gelübde hält sie sich für immer von Renzo getrennt und sucht ihn zu vergessen, was ihr aber sehr schwer wird.

An diesem Punkte angelangt, schweift der Roman etwas weiter in das Gebiet der Geschichte hinüber. Eigentliche Romanleser hat das sehr verdrossen; auch manche Kunstrichter sind damit nicht einverstanden. Selbst Goethe dämpft hier das früher erteilte Lob:

„Ich sagte früher, daß unserem Dichter in diesem Roman der Historiker zu gute käme, jetzt aber, im dritten Bande, finde ich, daß der Historiker dem Poeten

einen bösen Streich spielt, indem Herr Manzoni mit einemmal den Rock des Poeten auszieht und eine ganze Weile als nackter Historiker dasteht. Und zwar geschieht dieses bei einer Beschreibung von Krieg, Hungersnot und Pestilenz, welche Dinge schon an sich widerwärtiger Art sind und die nun durch das umständliche Detail einer trockenen, chronikenhaften Schilderung unerträglich werden.... Hätte Manzoni einen ratgebenden Freund zur Seite gehabt, er hätte diesen Fehler sehr leicht vermeiden können. Aber er hatte als Historiker zu großen Respekt vor der Realität."

Gegen diesen Tadel Goethes ist festzustellen, daß jene geschichtlichen Digressionen in der Handlung vollkommen begründet und mit ihr verschmolzen sind, sich auch nie sehr lange von den Hauptpersonen entfernen, sondern alsbald wieder mit ihren Schicksalen verknüpft werden. Der Dichter steht auch nie eigentlich als „nackter Historiker" da, sondern als sehr wohlbekleideter Künstler, der von tiefstem Ernst beseelt, von seinen Einzelpersonen zu dem Gesamthelden seiner Erzählung, dem italienischen Volke, übergeht und die riesige, allgemeine Katastrophe in einer gerade durch ihren Realismus mächtig wirkenden Darstellung vorführt. Nur ein großer Dichter konnte ein solches Bild der Mailänder Pest entrollen, das sich dem Parallelgemälde des Boccaccio weit mehr nähert als jenem des Thukydides, beide aber durch die kraftvoll ausgeprägte ethische Stimmung übertrifft und sich zu einer vollendet tragischen Höhe emporhebt.

Nur auf wenigen Seiten wird über den Krieg um Mantua und Montferrat berichtet, dann beschäftigt sich die Erzählung schon wieder mit Agnese, die von dem Geschenk des Innominato 50 Scudi an Renzo schickt, und mit Don Ferrante, dessen Bibliothek einen interessanten Einblick in die Bildung jener Zeit gewährt. Ausführlich wird dann die Lage Mailands beschrieben, wo durch Zuströmen der Landbevölkerung in die Stadt Teuerung und Elend beständig zunehmen, die Bureaukratie der spanischen Regierung keinen Rat zu schaffen weiß, selbst die charitativen Bemühungen und die heldenmütige Aufopferung des Kardinals Federigo sich fruchtlos erschöpfen, das Einrücken eines deutschen Heeres von 28 000 Mann unter Collalto durch Plünderung und Verheerungen neuen Jammer heraufbeschwört. Die allgemeine Not aber spiegelt sich so lebendig wie nur möglich in Don Abbondio, der sein Geld auf Perpetuas Rat im Garten vergräbt und dann auf Agneses Rat in das Schloß des Innominato flieht, das für ganze Scharen wehrloser Leute zu einer Zufluchtsstätte wird. Erst nach einem Monat kehren sie in ihre Heimat zurück, über welche inzwischen alles Elend einer Plünderung dahingegangen.

Zwei Kapitelchen (31 und 32) — von den 38 des Romans — sind nun allerdings auf die Schilderung der Mailänder Pest verwandt: ihr erstes Auftreten, ihre Zunahme, die dawider ergriffenen Maßregeln, den wachsenden Schrecken der Bevölkerung, die charitativen Vorkehrungen des Kardinals Federigo Borromeo, die große Pestprozession mit der Reliquie des hl. Karl, den schrecklichen Aberglauben, der neben der gottgegebenen Frömmigkeit sich in den Massen kundgibt, besonders die Wahnvorstellungen von der boshaften Beherung der Wohnhäuser und von den sog. Unktoren. Zeitgenössische Berichte geben dem Bilde

die unmittelbarste Lebenswahrheit. Durch den Kardinal, eine der hervorragendsten Gestalten des Romans, ist dieses Bild ebenso lebendig mit der Handlung verbunden. Die Schilderung ist durchaus nicht zu lang, wenn man sie nicht mit dem Auge Goethes, sondern mit jenem Manzonis mißt. Was Goethe fesselte, war die rührende Geschichte Lucias, was Manzoni ungleich mehr anzog, das waren die sittlich-religiösen Ideale, welche sich teilweise schon in Lucia und Renzo, aber weit mehr in dem Kardinal und in dem Kapuziner Fra Cristoforo so leuchtend auf dem dunkeln Hintergrunde der zeitgenössischen Leidensgeschichte verkörperten — vorab die christliche Tragik des Leidens und ihre Verklärung durch den göttlichen Glauben und die göttliche Charitas — ein Moment, das Goethe nahezu fremd war. Für Manzoni war dasselbe aber durchaus nicht ein Gegensatz zum ästhetischen Ideal — für ihn verschmolz es mit demselben, und wer den Roman in seinem Geiste liest, den wird die Pestepisode nicht nur nicht stören, sondern mit noch größerer Rührung und Bewunderung erfüllen.

Der ganze Schluß des Romans beruht auf den gewaltigen Katastrophen, welche die Pest herbeiführt, und mit diesen ist auch Goethe einverstanden. „Sobald die Personen des Romans wieder auftreten", sagt er, „steht der Poet in voller Glorie wieder da und nötigt uns wieder zu der gewohnten Bewunderung." Unter der Wirkung der furchtbaren Krankheit ist das übermütige Gefolge Don Rodrigos auf drei bis vier Mann zusammengeschmolzen. Er ist mit denselben nach Mailand gezogen und glaubt, sich jedenfalls auf den Griso verlassen zu können, der in dem Feldzug gegen die Verlobten mit List und Gewalt die erste Rolle gespielt; aber gerade dieser herzlose Geselle verläßt ihn zur Stunde der Not und gibt ihn den sog. Monatti preis, die ihn ins Lazarett bringen. Als treuer Arbeiter bei Bartolo ist Renzo dem Brennpunkt der Not ziemlich weit entrückt; doch die Liebe zu Lucia läßt ihm keine Ruhe. Er besucht noch die Heimat, Tonio und Don Abbondio, sieht die furchtbaren Verheerungen, die Krieg und Pest daheim angerichtet, zieht dann Mailand zu, stiehlt sich unter den gefährlichsten Abenteuern in die Stadt, dringt bis in das Lazarett vor, wo über 16 000 Kranke zwischen Leben und Tod schweben. Hier findet er den Padre Cristoforo wieder, der sich freiwillig dem Dienste der Pestkranken gewidmet hat und Wunder christlichen Heldenmuts verrichtet. Von ihm erfährt er, daß Lucia von der Pest befallen, wirklich ins Lazarett gekommen ist; wie er ihn aber darauf vorzubereiten sucht, daß sie vielleicht schon der Krankheit erlegen sein könnte, da flammt Renzo in furchtbarer Racheglut gegen denjenigen auf, der ihm die geliebte Braut entrissen. Vergeblich sucht ihn der Kapuziner zu beruhigen. Erst als dieser sich entrüstet von ihm abwendet, kommt Renzo wieder zur Besinnung, läßt sich von Padre Cristoforo zu dem pestkranken Todfeind führen und verzeiht ihm betend an dessen Krankenlager. Dann lenkt ihn der treue väterliche Seelenfreund auch zu Lucia, die aber, wegen ihres Gelübdes, über das unerwartete Wiedersehen mehr erschrickt und bangt, als sich erfreut. Es braucht die ganze Autorität des Padre Cristoforo, um sie zu überzeugen, daß das ihr von der Not abgedrängte Gelübde nicht unlösbar ist, daß sie jetzt wohlgemut Renzo die Hand reichen darf. Als Genesende muß sie noch einige Zeit im Lazarett verweilen. Renzo wartet

diese Frist nicht ab, sondern nimmt Abschied von ihr und von dem guten Padre Cristoforo. In strömendem Regen verläßt er die Stadt, bei allem Jammer, den er geschaut und erlebt, selig in dem Gedanken: ich habe sie gefunden, sie ist gerettet, sie ist mein! Er findet Bartolo und Agnese wohlbehalten. Zu Hause stehen die Dinge besser als das letztemal. Wie Lucia das Lazarett verläßt, hört sie, daß die Nonne von Monza ihre früheren schrecklichen Vergehungen jetzt als strenge Büßerin in einem andern Kloster beweint. Padre Cristoforo ist im Dienste der Pestkranken zu Mailand gestorben. Auch Donna Prassede und Don Ferrante sind der Pest erlegen. Als Naturphilosoph spekulierte Don Ferrante weit und breit über das Wesen der Pest, bewies, wie er glaubte, schlagend, daß sie weder eine Substanz noch ein Akzidens sein könne, also gar nicht existiere, und als er mit seiner Beweisführung im reinen war, da packte sie ihn und machte seinem Studium wie seinem Leben ein Ende. Don Abbondio lebt aber nach all dem Unheil neu auf. Don Rodrigos Sohn und Erbe ist ein ganz anderer Mann als sein Vater. Er bringt Grüße vom Kardinal an die Verlobten, stattet sie reichlich aus und läßt sogar das Hochzeitsmahl in seinem Palaste feiern. Und so werden Lucia und Renzo schließlich trotz aller Kleintyrannen und Bravi, trotz Revolution und Krieg, Teuerung und Hungersnot ein glückliches Paar.

III.

Erst nach Manzonis Tod ergab sich aus der Prüfung seines handschriftlichen Nachlasses, daß der Dichter ursprünglich die Liebesgefühle der „Verlobten" im Laufe des Romans sehr lebhaft und poetisch zur Darstellung gebracht, und daß er selbst gerade diese Stellen zu den am besten ausgearbeiteten gerechnet hatte, daß er sie aber bei der endgültigen Fassung des Romans unnachsichtlich ausschied. Als Grund bezeichnete er: „Weil ich zu jenen gehöre, welche der Ansicht sind, daß man nicht so von der Liebe schreiben soll, daß der Geist des Lesers in diese Leidenschaft einwilligt." Den Vorwurf kleinlicher, engherziger, klösterlicher Prüderie weist er mit der Bemerkung ab, daß er sein Buch von vielen Leuten gelesen wünschte, welche an solchen Schilderungen der Liebe für ihr eigenes Leben Schaden und Ärgernis nehmen würden.

„Ich schließe", sagt er, „daß der Welt die Liebe nötig ist, aber es ist ihrer genug vorhanden, und es ist nicht nötig, daß andere sich noch Mühe geben, sie zu züchten, und daß man, indem man sie zu züchten versucht, nichts anderes tut, als sie da erwecken, wo sie keineswegs nötig ist. Es gibt andere Gefühle, deren die Welt bedarf, und die ein Schriftsteller je nach seinen Kräften etwas mehr in den Gemütern verbreiten könnte, wie etwa das Mitleid, die Nächstenliebe, die Milde, die Nachsicht, die Selbstaufopferung; o, daran ist nie Überfluß; und Ehre deshalb den Schriftstellern, welche etwas mehr von diesen Dingen in die Welt zu bringen suchen; aber an Liebe ist, wie ich eben sagte, bei einem mäßigen Anschlag sechshundertmal mehr vorhanden, als zur Erhaltung unserer verehrlichen Gattung nötig wäre. Ich halte es deshalb für ein unkluges Verfahren, sie noch mit Schriften zu nähren und zu pflegen, und ich bin überzeugt, wenn ich

mir eines schönen Tages die begeistertsten Seiten über die Liebe inspiriert fühlte, die noch je ein Mensch geschrieben hat, ich würde nicht zur Feder greifen, um auch nur eine Zeile aufs Papier zu setzen, so gewiß bin ich, daß es mich hinterher gereuen würde."

Manzoni hat seinen Vorgänger Walter Scott den „Homer des geschichtlichen Romans" genannt; andere haben später davon Anlaß genommen, ihn seinen „Virgil" zu nennen. In der erstaunlichen Fruchtbarkeit des schottischen Erzählers, seiner überreichen Fülle, seiner überströmenden Breite, seiner unerschöpflichen Mannigfaltigkeit, seinem behaglich einherflutenden Redestrom glauben sie Homer wiederzufinden, in der durchsichtigen Klarheit, der maßvollen Bestimmtheit, der ausgesuchten Feinheit und Abrundung des Italieners die Züge Virgils. Es ist etwas an dieser Parallele; doch wie die meisten Vergleiche hinken, trifft auch dieser nicht in allem zu. Ganz besonders ist es die vollendete Natürlichkeit, Einfachheit, Anschaulichkeit, der künstlerische „Realismus" oder „Naturalismus", in welchem sich Manzoni vielleicht mehr, jedenfalls nicht weniger Homer nähert als Walter Scott.

Das ist allerdings nicht jener Realismus der materialistischen Mechanik, Zergliederung und Auflösung, welchen Zola zum System erhoben und in einer unabsehbaren Ausstellung physischer und moralischer Häßlichkeiten verkörpert hat; das ist nicht der Realismus der modernen Psychologen, der für alles Einfach-Schöne, Reine, Harmonische abgestumpft, mit der Wut eines Anatomen in allen Zellgeweben des menschlichen Kadavers, in Blut, Kot und Eiter herumwühlt, um dem Leben und seinen Geheimnissen auf die Spur zu kommen, der mit dem Interesse des Irrenarztes und des Untersuchungsrichters alle Abnormitäten ausforscht und vergleicht, der mit der etymologischen Sammelgier des Lexikographen die gesuchtesten Fachausdrücke zusammenkramt.

Es ist aber der Realismus des Künstlers, der Natur und Menschenleben nicht mit erzwungenem Studium, sondern mit der Intuition des Genius anschaut, die Dissonanzen wohl auch herausfühlt, aber nur um durch sie zur Harmonie des Schönen zu gelangen. Das vielverschlungene Menschenschicksal ist für ihn ein Teppich, in welchem die Ideen des höchsten Künstlers das Gewirr der tausend Fäden zum Bilde gestalten; er grübelt nicht verzweifelt an der Rückseite herum, um den einzelnen Fäden nachzugehen, er wendet sich frisch und freudig dem Gemälde zu, das, im Lichte einer christlichen Weltauffassung, unschwer sichtbar wird und Licht und Schatten zum reichen Ganzen verbindet. Dieser ungetrübte, lebendige, gleichsam nachschaffende Blick zeigt sich schon in der Auffassung der Natur und des Schauplatzes, in der Naturschilderung, welche nie die Handlung überwuchert, sondern ihr nur den stimmungsvollen Hintergrund und den malerischen Rahmen gewährt. Noch mehr tritt diese lebendige Spiegelkraft des dichterischen Geistes in der Charakteristik der Personen hervor, die bis in die kleinsten Einzelheiten hinein für sich und zum Ganzen stimmen, in Zeichnung, Stil und Sprache lebendige Individualitäten, aus dem Leben gegriffen sind. Die Handlung selbst reiht sie in fesselnde Kontraste, übersichtliche Gruppen, dramatische Szenen. All das trifft meistens auch bei Walter Scott in hohem

Grade zu; worin ihn Manzoni aber entschieden überflügelt, ist das maßvolle Einschränken der Schilderung wie des Dialogs und das schöne Gleichgewicht in den übrigen Teilen der Erzählung.

Die Seele dieses künstlerischen Realismus aber ist ein nicht minder künstlerischer Idealismus, der nicht als etwas Gesuchtes oder Gemachtes in das Kunstwerk hineingepumpt oder hineingeschraubt ist, sondern aus dem dasselbe als ein lebendiges Gebilde hervorwächst, das die einzelnen Teile wie das Ganze beherrscht, vereint, belebt. Das ist nun nicht jene verschwommene, abgeblaßte, „christliche Weltanschauung" ohne konfessionellen Katechismus, welche heute von so vielen im übelverstandenen Interesse des Gemeinwohles und des sog. konfessionellen Friedens dem festumschriebenen Bekenntnis des katholischen Glaubens vorgezogen, ja auf literarischem Gebiete geradezu als ein Postulat der modernen Kultur betrachtet wird. Bei Manzoni herrscht der katholische Glaube ganz ohne Einschränkung und ohne Phrase. Das Volksleben, das er schildert, ist dasjenige des katholischen Oberitaliens, in das der Protestantismus weder in seinen alten, rechtgläubigen Formen noch in seiner rationalistischen oder agnostischen Zersetzung eingedrungen ist. Die sieben Sakramente begleiten es von der Wiege bis zum Grabe. Der Geistliche ist kein bloßer Redner oder Prediger, der sich auf das „Wort" beschränkt, es ist der mit übernatürlicher Weihegewalt ausgerüstete Priester, eingegliedert in die weltumspannende Hierarchie der Kirche, durch die Fürbitte der Madonna und der Heiligen mit der Gemeinschaft der Heiligen im Jenseits in Verbindung. Die Ehe selbst ist ein Sakrament, dessen gültigen Empfang die Kirche regelt und dessen Spendung die Mitwirkung des assistierenden Priesters erheischt. Nicht bloß zufällig sind die Schicksale der Verlobten deshalb so innig mit dem priesterlichen Leben und Walten verbunden. Das katholische Priestertum aber drängt sich durchaus nicht, wie es sich das protestantische Vorurteil auszumalen beliebt, als eine ehrgeizige und herrschsüchtige Gewalt zwischen Gott und die gläubige Seele, zwischen die wissenschaftliche Bildung und den schlichten Volksgeist. Der durch sein wissenschaftliches Streben an der Spitze der zeitgenössischen Bildung einherziehende Kardinal Borromeo, der Gründer der Ambrosianischen Bibliothek, ist zugleich der Hort der Armen und Kleinen gegen den übermütigen Adel, der opfermutige Schutzgeist des hartgeprüften Volkes in den Schrecken der Pest, das glänzendste Vorbild seines Klerus in allen priesterlichen Tugenden; in der unerschöpflichen Liebe und Barmherzigkeit des priesterlichen Herzens aber, wie sie sich in dem Padre Cristoforo offenbart, gewinnen Lucia und Renzo Halt und Stärke in den schweren Prüfungen, welche über sie ergehen, an seinem unbesieglichen Glauben entfacht sich das unerschütterliche Gottvertrauen, das sie über alle Stürme emporhebt und das wie ein wunderbares Licht ihre Schicksale verklärt. Der feste dogmatische Glaube bewährt sich als unversieglicher Quell des edelsten Gemütslebens und einer gegen alle Angriffe gestählten Tugend. Er ist nichts gewaltsam Aufgedrängtes. Die Gnade erscheint als Licht und Tau, in welchem alles edlere Denken und Streben von selbst keimt, blüht und Früchte trägt. Da wurzelt jene liebenswürdige, schlichte Gemütlichkeit, welche dieses ganze Volkstum so wundersam verklärt. Obwohl

Protestant, hat sich Carriere diesem Zauber des volksmäßig erlebten und dargestellten Katholizismus nicht zu entziehen vermocht. Er sagt:

„Manzoni hat in seinem Roman niedergelegt, was er über die ethischen Probleme, über das Verderben, die Ohnmacht wie die Erlösung der Menschheit empfunden und gedacht: im Lichte des Christentums schildert er die Stufen des sittlichen Bewußtseins in einer Reihe lebendiger Gestaltungen und ihrer Entwicklung. Ihm scheint das Leben weder bestimmt, den einen ein Fest noch den andern eine Plage, sondern allen eine Pflicht zu sein, und er läßt seine Lucia sagen, daß Gott die Freude seiner Kinder stört, um ihnen eine größere zu machen. Der Dichter hat bei seinem ernsten Sinn in dem einen Werk sich so voll und ganz ausgesprochen, daß er um bloßer literarischer Größe oder Erfolge willen die Feder zu keinem zweiten ansetzen mochte. Darum steht aber auch das eine Werk in der Volksliteratur unter den Meisterwerken der Erzählungsliteratur mit der Weihe der Ewigkeit."

Damit stimmt so ziemlich das Urteil Adolf Sterns:

„Die frische und farbenreiche, dabei gleichmäßig klare Darstellung, die Zartheit der Empfindung, die Energie der Charakteristik erhoben ‚Die Verlobten' zu einem Meisterwerk, das nur durch einen Mangel, die eingeschalteten historischen Auseinandersetzungen, empfindlich litt, in den eigentlich erfundenen Partien aber voll poetischer Wahrheit und frischer Charakteristik ist."

Daß die historischen Episoden das Ganze im Grunde nur wenig beeinträchtigen, haben wir bereits gesehen. Die meisten Beurteilungen schließen sich den angeführten an. Nur wenige weichen davon ab. So z. B. Johannes Scherr, dessen Verdikt also lautet:

„Sein historischer Roman ‚Die Verlobten' hat zwar in Italien und Deutschland vermöge schöner Einzelheiten, die einem Dichter ersten Ranges zur Ehre gereichen würden, viele Verehrer gefunden, ist aber im Grunde ein unbehilfliches und zerbröckeltes Werk, das, eine Frucht der Nachahmung Walter Scotts, dessen historische Romandichtung von den italienischen Romantikern mit Begierde ergriffen wurde, im ganzen seine Vorbilder keineswegs erreicht." Dies ungünstige Urteil ist von einseitiger Abneigung gegen die Kirche und ebenso einseitiger Begeisterung für die italienische Revolution eingegeben. Es hat die meisten italienischen Kritiker gegen sich, einen De Sanctis und Bartoli wie D'Ovidio und Mazzoni [1].

[1] Vereinzelt stehen Settembrini, welcher dem Roman einen „reaktionären" Charakter vorwirft, und Carducci, dem er ebenfalls zu „klerikal" ist. An das weit vorwiegende Lob knüpft Franz Xav. Kraus die durchaus irreführende Bemerkung: „Niemand hat es seither in Italien gewagt, einen Stein auf die Promessi Sposi zu werfen niemand als ein belletristischer Schriftsteller des Jesuitenordens, welcher, um zu zeigen, wie man zu liberalen Ideen verführt wird, seine Heldin beschuldigt, Manzonis ‚Verlobte', Cantus ‚Margherita Pusterla' und d'Azeglios ‚Ettore Fieramosca' gelesen zu haben" (Deutsche Rundschau von J. Rodenberg XXXIX [1884] 227). Man vergleiche damit das hohe Lob, das P. Luigi Previti, ein Mitarbeiter der Civiltà Cattolica, in seinem Werk Della Decadenza del Pensiero Italiano (Firenze 1887, 306 307) mit literaturkritischer Begründung dem Roman

Worin Manzoni selbst eine bedeutende Schwäche seines Werkes erblickte, das war die Sprache, in welcher es ursprünglich abgefaßt war. Aus dem Volksleben Oberitaliens herausgewachsen, konnte die Erzählung diesen ihren Ursprung auch in der Sprache nicht ganz verleugnen; die letztere schwankte zwischen der klassischen Überlieferung, welche sich der Dichter einigermaßen durch Schule und Lektüre zu eigen gemacht, und zwischen der Eigenart des oberitalienischen Idioms, wie es ihm im Volksleben entgegentrat und in vielfachen Schattierungen in den Dialekt hinüberspielte. Schon bei der ersten Ausarbeitung hatte er daran gedacht, für einige Zeit nach Toskana zu reisen, um in Sprache, Ausdruck und Stil ganz jenes einheitliche, reinste und vollkommenste Italienisch zu gewinnen, das vom Mittelalter her in Florenz weiterblühte. Es war jedoch nicht dazu gekommen. Als der Roman 1827 vollendet war, entsprach er jenem linguistischen Ideale nicht.

Anstatt einen neuen Roman zu planen, der jenem Ideale hätte näher kommen können, gab sich Manzoni in allem Ernste daran, den schon in ganz Italien verbreiteten, ja rasch weltberühmten Roman linguistisch umzuformen. Mit einer Geduld sondergleichen hat er 15 Jahre lang, mit Hilfe literarischer Freunde und Sprachautoritäten an dieser linguistischen Verbesserung seines Werkes gearbeitet und „Die Verlobten" dann 1840—1842 in verbesserter Fassung herausgegeben.

Auch nach dieser langwierigen Geduldprobe fand sich, daß er noch nicht allen Genüge getan. Einige meinten sogar, die erste Ausgabe wäre ungesuchter, natürlicher und darum besser gewesen. Tüchtige Sprachkenner, welche alle einzelnen Abänderungen sorgfältig prüften, gelangten jedoch zu dem Ergebnis, daß nur selten eine der Korrekturen dem Buche geschadet, daß die Umarbeitung vielmehr Sprache und Ausdruck wesentlich vervollkommnet und den Wert desselben gehoben habe. Manzoni hat sich auch später viel mit dem Studium der italienischen Sprache beschäftigt und ebenfalls andere dazu angeregt. Zu einer methodischen Durcharbeitung der Sprachgeschichte ist er nicht gekommen, doch die von ihm ausgegangenen Anregungen haben sehr fruchtreich gewirkt, indem sie das Verständnis für Reinheit und Vollkommenheit der Sprache förderten, eine echt volkstümliche Weiterbildung derselben begünstigten und den manierierten Zopfgeschmack und die künstliche Rhetorik überwinden halfen, welche die italienische Literatur im Gefolge eines mißverstandenen Klassizismus so lange mit sich geschleppt hatte.

---

spendet, indem er auf das Urteil Goethes und Walter Scotts verweist und beifügt: e questo loro giudizio, a parer nostro, è fondato in ciò che l'autore dei I promessi Sposi, mirò a fare del romanzo non un' industria letteraria, ma un capolavoro di letteratura, o come piacque a taluno di scrivere, un romanzo nazionale („und dieses Urteil ist unseres Erachtens darin begründet, daß der Verfasser der ‚Verlobten' nicht darauf ausging, aus dem Roman ein literarisches Geschäft zu machen, sondern ein Meisterwerk der Literatur, oder wie einer zu schreiben beliebt, ‚einen Nationalroman'").

A. Baumgartner S. J.

Rezensionen.

La Théologie de Saint Hippolyte. Par *Adhémar d'Alès.* [Bibliothèque de Théologie historique publiée sous la direction des Professeurs de Théologie à l'Institut catholique de Paris.] 8° (LIV u. 242) Paris 1906, Beauchesne. *Fr.* 6.—

Man darf den Titel dieses gediegenen Buches wohl zu bescheiden nennen. Er drückt zwar den Hauptgedanken des Verfassers aus, läßt aber kaum die Fülle des Stoffes ahnen, der teils im Texte teils in den reichhaltigen Tafeln am Schluße des Werkes geborgen ist. Trotz der schwierigen literarischen und noch mehr theologischen Probleme, die es einschließt, ist die Darstellungsweise eine fesselnde, die den Leser gleich auf den ersten Seiten gewinnt.

Die erste Arbeit des Verfassers galt der Sammlung, Sichtung und Wertung der zerstreuten literarischen wie hagiographischen Notizen über Hippolyt und seine Werke. Diese Arbeit wird gelöst in der Einleitung (S. I—LIV). Die Hauptergebnisse sind einige spärliche Daten über das Leben Hippolyts und ein Katalog seiner Werke nach ihrer mutmaßlichen chronologischen Ordnung. Die Hauptaufschlüsse über die Stellung Hippolyts zur Kirche von Rom verdanken wir den Philosophumena, die heute mit großer Sicherheit als Werk Hippolyts selber betrachtet werden dürfen. Weder Zeit noch Ort der Geburt Hippolyts ist bekannt. Wir wissen auch nichts von seiner Abkunft. Er war Priester, aber nicht katholischer Bischof. Sein erstes Werk „Christus und der Antichrist" muß schon um das Jahr 200 geschrieben sein, sein Kommentar zu Daniel zwischen 200 und 204. Hippolyt war ein sehr eifriger und fruchtbarer Schriftsteller, nach Bildung und Geistesrichtung Orientale, jedoch in mancher Beziehung unabhängig von seinem Lehrer Irenäus. Sein ganzes Interesse galt der Kirche und der kirchlichen Lehre, während er für die Profanwissenschaft wenig Geschmack zeigte. Wahrscheinlich durch Eitelkeit und gekränkten Ehrgeiz ließ er sich ins Schisma hineintreiben und spielte von 217 bis 235 die Rolle eines Gegenpapstes. Zugleich mit dem Papst Pontian des Glaubens wegen auf eine ungesunde Insel verbannt, scheint er die angemaßte Würde abgelegt zu haben. Dem Rest seiner Anhänger, die immer mehr und mehr zusammengeschmolzen waren, gab er den Rat, zur Einheit der Kirche zurückzukehren, und sühnte dann die Irrungen seines Lebens durch den Bekennertod.

Mit dem Schisma des Hippolyt befaßt sich d'Alès im ersten Kapitel: „Hippolyt und Kallistus". Schon unter Papst Zephyrin fühlte sich Hippolyt,

der bereits als Schriftsteller berechtigten Ruf genoß, zuwenig geschätzt und berücksichtigt, während Kallistus, der ehemalige Sklave, einen bedeutenden Einfluß gewann. Als dann Kallistus den päpstlichen Stuhl bestieg, kam es bei Hippolyt zum eigentlichen Bruche mit der kirchlichen Einheit.

Hippolyt sammelte Anhänger um sich und hielt es nicht unter seiner Würde, Kallistus und die „Kallistianer" der Begünstigung der Häresie und einer laxen Moral zu beschuldigen. Doch hört man aus den bittern Anklagen der Philosophumena gekränkten Ehrgeiz nur zu bald heraus, und eine nähere Prüfung der Aussagen Hippolyts selber zeigt uns, daß der Ankläger im Unrecht, Kallistus im Rechte war. Auf dogmatischem Gebiete ließ sich Hippolyt im Kampfe gegen den Sabellianismus zu weit fortreißen. Seine Betonung der Unterschiedenheit der göttlichen Personen vermied nicht genug die Gefahren des Subordinatianismus und arbeitete durch seine ganz sonderbare Auffassung der Persönlichkeit des ewigen Wortes dem Arianismus vor, ohne es zu wissen und zu wollen; Kallistus aber führte in echt katholischem Sinne sowohl den Kampf für die Einheit der göttlichen Wesenheit gegen Hippolyt, wie für die Dreiheit der göttlichen Personen gegen Sabellius. Auch auf dem Gebiete der Moral war Kallistus mit seiner Güte und weisen Maßhaltung im Recht gegenüber dem zu rigoristischen Auffassungen hinneigenden Hippolyt, der auch hier, ohne es zu wissen und zu wollen, zum Vorläufer des Häretikers Novatian wurde. Die Anklagen des Hippolyt gegen Kallistus beziehen sich auf vier Punkte: 1. die Nachlassung der Sünden, besonders der sog. drei Kapitalsünden; 2. die Rekonziliation schuldiger Kleriker; 3. Enthaltsamkeit der Kleriker; 4. Ehen zwischen Sklaven und Freien. Uns interessiert besonders der erste Punkt. D'Alès kommt hier wie bereits in seiner „Theologie des Tertullian" zu Resultaten, die den Aufstellungen Funks, welche allmählich die Alleinberechtigung in Anspruch nehmen möchten, direkt widersprechen, dagegen mit den Anschauungen Essers (Die Bußschriften Tertullians, Bonn 1905) aufs beste übereinstimmen. Es handelt sich nicht um einen Bruch mit der Vergangenheit, als ob Kallistus zum erstenmal den Unkeuschheitssünden Verzeihung im Sakrament der Buße habe angedeihen lassen, sondern bloß um eine Weiterausdehnung in der Praxis. Während man früher große Sünder zur Buße und Rekonziliation nur ausnahmsweise zuließ, macht Kallistus es zur Regel, auch die großen Sünder, namentlich jene, die durch Unkeuschheit sich verfehlt hatten, zum Bußsakrament zuzulassen (S. 43). Es war, wenn man will, eine Rückkehr zur Milde des 1. und 2. christlichen Jahrhunderts. Denn erst im Anfang des 3. Jahrhunderts scheint jene Strenge, welche die Kapitalsünden von der Buße ausschloß, bei manchen Bischöfen Eingang gefunden zu haben (S. 41 f). Kallistus hat so manche gerettet. Die armen Verirrten fanden ihren Weg zur Kirche und zur Rettung, während die Schule des rigoristischen Hippolyt, der bereit war, die Seelen in die Verzweiflung zu stoßen, sich mehr und mehr leerte. Hinc illae lacrimae!

In den drei nächsten Kapiteln behandelt der Verfasser den Kampf Hippolyts gegen die Häresien, wobei besonders das Syntagma und die Philosophumena zur Sprache kommen; dann die Lehre über die Heilige Schrift, ein Kapitel, das heute bei der Lebhaftigkeit, mit der die biblische Frage erörtert wird, ein

beſonderes Intereſſe bietet; „profane und heilige Wiſſenſchaft“ bei Hippolyt, ein Abſchnitt bei dem man bald ſieht, daß die profane Wiſſenſchaft durchaus nicht das Gebiet war, in dem Hippolyt ſich heimiſch fühlte. Der Hippolyt der ſpäteren Zeiten zeigt ſich hier als bloßen Abſchreiber und Kompilator, deſſen Hand nur ſelten glücklich iſt, deſſen Kritik ſehr viel zu wünſchen übrig läßt. Es kommt hier eine merkwürdige Erſcheinung zur Geltung, auf die d'Alès (S. 299 f) hinweiſt. Sobald Hippolyt eintritt in den Kampf gegen die rechtmäßige Autorität — in ſeinen Philoſophumena —, ſinkt er herab von der Höhe des in mancher Beziehung beachtenswerten Gottesgelehrten und Schrifterklärers, um zum bloßen Kopiſten und Kompilator zu werden. Die tüchtigſten Arbeiten Hippolyts liegen daher in der Zeit vor dem Schisma. Es ſind die Abhandlung über Chriſtus und Antichriſt und ſein Kommentar zu Daniel. „Da ſchöpft er an der Quelle der Heiligen Schrift, iſt im allgemeinen umſichtig in ſeiner Exegeſe und auf der Hut vor dem Illuminismus des Morgenlandes und vor andern gefährlichen Neuerungen. Sein weiter Geiſt und ſeine Klugheit machten ihn (damals) zu einem Lehrer, der verdiente gehört zu werden“ (S. 209).

Julius Beßmer S. J.

Deutſchland und die Habsburger. Von **Onno Klopp.** Aus ſeinem Nachlaſſe herausgegeben und bearbeitet von Dr **Leo König** S. J. gr. 8° (XVI u. 440) Graz-Wien 1908, Verlagshandlung Styria. *M* 10.—

„Ohne die Kenntnis der Idee des römiſchen Kaiſertums“, ſo heißt es in dem letzten Aufſatze, der aus Onno Klopps fleißiger Hand hervorgegangen iſt (Opus posthumum, vgl. Hiſtor.-polit. Blätter CXXXIV 330), bleibt uns die Geſchichte Europas im Mittelalter und darüber hinaus, insbeſondere aber die der deutſchen Nation ſelbſt, auch bei aller Kenntnis im einzelnen, dennoch ein verſchloſſenes Buch. Dieſe Kenntnis iſt aber nicht zu erlangen aus moderner Reflexion über die Vergangenheit, ſondern nur aus den unmittelbaren Kundgebungen der Vorzeit, derjenigen Perſönlichkeiten, welche ſelber bewegt wurden von dieſen Ideen.“ Der große Hiſtoriker, der dieſe Worte am Abend ſeiner Tage niederſchrieb, hatte einen namhaften Teil ſeines 82jährigen Gelehrtenlebens auf Erforſchung und Verſtändnis des römiſchen Kaiſertums deutſcher Nation verwendet. „Geſchichten und Charakterzüge der deutſchen Kaiſerzeit von 843 bis 1125, nach den Quellen erzählt“, hatte er bereits 1852 erſcheinen laſſen, und ſeine dreibändige Geſchichte Oſtfrieslands (1854—1858) erfuhr, neben ſonſtiger großer Anerkennung, Widerſpruch gerade wegen „einer ungünſtigen Kritik der hohenſtaufiſchen Kaiſerzeit“. Dieſer Widerſpruch jedoch hatte ihn nur befeſtigt in der einmal erfaßten Leitidee der Vertretung des Rechtes in der Geſchichte, und ſo geſtimmt trat er 1862 der Schrift v. Sybels über „Die deutſche Nation und das Kaiſertum“ entgegen. Um dieſelbe Zeit machte er, wie ſein Sohn erzählt (vgl. Dr Wiard Klopp, Onno Klopp. Ein Lebenslauf 52), die erſten Vorarbeiten zu einem neuen größeren Werke: „Deutſchland und das Haus Habs-

burg." Mit regem Interesse spricht er von dieser Arbeit in seiner Korrespondenz 1863. Der Anblick des Wandgemäldes auf Schloß Stolzenfels, in welchem die Idee der Gerechtigkeit dargestellt war durch „Rudolf von Habsburg als Richter über die Raubritter", war ihm Ermutigung und Sporn.

Trotzdem ist das Werk Torso geblieben. Erst die Verwicklungen und Umgestaltungen des Jahres 1866, dann die teilweise Preisgabe der Habsburgischen Traditionen mit der liberalen Ära seit 1869 sind wohl störend dazwischen getreten. Es hat den Anschein, als ob bereits 1867 das Werk sich in Stockung befunden habe. Ein Vergleich von Abschnitt XI, das fast die Hälfte desselben ausmacht, mit der „Studie über Kaiser Karl V.", die im 60. Band der Histor.-polit. Blätter 1867 in fünf Artikeln veröffentlicht worden ist, „von einem protestantischen Forscher", wie S. 213 angemerkt wird, ergibt so ziemlich die Identität der Auffassung, der Quellen und bevorzugten Autoritäten bis zur Gleichheit von einzelnen Zitaten und Wendungen. Die Veröffentlichung von 1867 möchte wie ein Auszug erscheinen aus der zweiten Hälfte des unvollendeten Manuskriptes. Klopp war zu demselben veranlaßt durch einige neuere Literaturerscheinungen auf gleichem Gebiete. Aber in dem Werke, wie es jetzt gedruckt vorliegt, ist weder von diesen noch von späteren Erzeugnissen der deutschen Geschichtschreibung Erwähnung getan, woraus wohl hervorgeht, daß Klopp damals auf eine Weiterführung und Herausgabe seines Manuskriptes bereits verzichtet hatte. Daß aber die Hauptideen, die in dem Torso niedergelegt sind, den Historiker auch später noch beschäftigt hielten, zeigen klarer als alles die letzten Aufsätze, die von ihm in den Histor.-polit. Blättern erschienen sind, 1902: Was ist Reformation? (CXXIX 632), und 1904: Die Bedeutung des römischen Kaisertums für den Gemeingeist der Christenheit (CXXXIV 237).

Unvollendet beiseite liegen gelassen, ist das Werk in Rücksicht auf spätere Forschungen wohl auch nicht weiter vervollständigt worden, noch wurde ihm von seinem strengbedächtigen Autor die Wohltat der letzten Ausfeilung zu teil. Trotzdem war es durchaus wert, die Öffentlichkeit zu schauen, und dem Herausgeber gereicht es zu unbestreitbarem Verdienst, daß er sich über alle Bedenklichkeiten hinweggesetzt hat, um ein so gehaltvolles und lehrreiches Werk vor dem Untergang zu bewahren und allen zugänglich zu machen.

Wiewohl die welthistorische Rolle des Hauses Habsburg den eigentlichen Gegenstand des Werkes bildet, bringt die bei Klopp gewohnte tiefere Erfassung der Dinge von selbst es mit, daß Idee und Geschichte des römischen Kaisertums deutscher Nation und somit ungefähr die gesamte Geschichte Mittel- und Westeuropas bis zum Augsburger Religionsfrieden 1555 in den wesentlichen Zügen zur Behandlung kommt. Über die Welfen, die Hohenzollern, die Babenberger gibt es da vieles zu erzählen, und man kann dabei recht seinen Beobachtungen des in Forschungen ergrauten Historikers begegnen. Näher noch wird eingegangen auf die herrschenden Kaisergeschlechter. Für das Geistesgepräge der Hohenstaufenherrschaft, die Tendenzen der Luxemburger, die Schicksale der beiden unglücklichen Wittelsbacher, die Abenteuerpolitik der Nassauer ist das Werk kaum minder lehrreich als für die Geschichte der Habsburger.

Auch was Habsburg angeht, ist die Aufgabe nicht, eine alle Einzelheiten registrierende Familienchronik zu geben. Derartige Mitteilungen finden sich zwar reichlich und sogar vollständig genug, aber mehr gelegentlich, nebenbei, an passender Stelle. Die Geschichte des Erzhauses ist ja so reich an bedeutenden Gestalten und ansprechenden Zügen, die außerhalb der österreichischen Grenzen oft nur wenig bekannt sind. Worauf es aber hauptsächlich ankam, war zu zeigen, was Habsburg im großen und vorzüglich diejenigen seiner Sprossen, deren Stirne die deutsche Königskrone schmückte, für das Reich gewesen sind, welches die feste Tradition des Hauses, was die durchgängige Richtung ihrer Herrscherpolitik.

Die großen Regenten, welche den Ruhm dieses Hauses begründet und eine bestimmte Richtung demselben aufgeprägt haben, erscheinen nicht als Träger neuer, genialer Ideen zum Umsturz bestehender Verhältnisse, um auf den gehäuften Trümmern den Bau einer neuen Zukunft zu begründen. Sie sind von Anfang an und beharrlich auch durch die späteren Geschlechtsfolgen die Männer des Schutzes und der Erhaltung. Nicht Angriff und Eroberung, sondern Vertrag und Recht, Milde und friedliche Einigung sind ihre Politik.

Dieser Grundrichtung ist es schon zu danken, daß die Ostmark mit ihrem starken Beisatz südslawischer Bevölkerung nicht gleich andern Grenzgebieten in ähnlichen Verhältnissen, wie Dänemark oder Polen, von der Einheit des Reiches allmählich sich loslöste, sondern mit der Gesamtheit der deutschen Länder in steter Lebensgemeinschaft blieb. Mit aller Kraft vollends trat diese Richtung zu Tage in dem auf Friede, Recht und Ordnung zielenden festen Regimente der ersten Habsburger, welche die deutsche Königskrone trugen: Rudolf I. und Albrecht I.

Nach der Zerrüttung des Reiches durch die Staufen suchten die großen Herrscher aus dem Hause Habsburg dasselbe herzustellen, kraft des noch gültigen Rechtes, auf der monarchischen Basis. Rudolf und Albrecht waren wieder die alleinigen Herrscher und höchsten Richter in deutschen Landen. Der Mordstahl Parricidas machte dem Werke der Wiederherstellung vorzeitig ein Ende. Kurzsichtiger Partikularismus, Argwohn gegen die anwachsende Macht Österreichs trieben die Reichsfürsten, wie früher den Nassauer, so nachher die Häuser Luxemburg und Wittelsbach emporzuheben. Eine Umgestaltung der gesamten Verfassungsverhältnisse ergab sich als weitere Folge. Durch die partikularistische Eigensucht der jeweiligen Träger der höchsten Würde war schon nach wenigen Menschenaltern die monarchische Form bis in den Grund zerrüttet; nur eine föderative Gestaltung blieb noch möglich. Als das Reich 1438 mit Albrecht II. wieder an die Habsburger zurückkam, suchten sie daher, auf dieser neuen Basis ihre Mission zu erfüllen. Albrecht II. entwarf den Plan, Friedrichs III. Mittel waren für die Aufgabe nicht zureichend, erst Maximilian I. und Karl V. führten sie durch, nicht mit Gewalt, sondern mit Hilfe der Reichstage auf dem Wege des friedlichen Austrages. „Darin ja besteht der merkwürdige Unterschied des Hauses Habsburg von fast allen andern Fürstenhäusern, daß es nicht auf Kosten der Gesamtheit eigene Vorteile sucht, sondern daß es das Überkommene, das vorhandene Recht zu schützen und zu wahren bestrebt ist. Niemals hat ein Kaiser aus dem Hause Habsburg auch da, als ihm später die Fülle der Macht zu Gebote stand,

hinausgegriffen über das bestehende Recht." Durch diese Grundrichtung seiner Politik gerade ist das Haus Österreich für Deutschland das geworden, was einer seiner Ahnherren 1358 in den Spruch zusammengedrängt hat: Austria est Imperii cor et clipeus — „Österreich ist das Herz und der Schild des Reiches". Der Spruch, wiewohl zuerst vorkommend in einer mit Bewußtsein gefälschten Urkunde, enthält für Jahrhunderte volle geschichtliche Wahrheit und ist in mehr als einem Sinne, ja bis auf die Buchstaben historisch geworden.

Den Gegensatz zu dieser habsburgischen Tradition, die zersetzende, auflösende Tendenz findet Klopp unter stets veränderter Form und Gestalt in den verschiedensten geschichtlichen Erscheinungen wieder: Nassau, Luxemburg, Wittelsbach und die machtlüsternen Inhaber des Reichskanzleramtes erkennt er für diese Zeiten als ihre verhängnisvollsten Träger.

Ähnliche Gegensätzlichkeiten aber wie bei den Vollstreckern der Völkergeschicke selbst findet Klopp in den verschiedenen Strömungen der deutschen Geschichtschreibung. Er unterscheidet weitverzweigte Gruppen von Historikern, welche den Tendenzen des Partikularismus huldigend, diesen in jeder Weise beschönigen, ganze Historikerschulen, die von der alten französischen und daher blind habsburgfeindlichen Auffassung direkt oder indirekt beeinflußt sind. Deshalb liegt ihm auch alles daran, jedem Eindruck einer nur subjektiven Geschichtskonstruktion seinerseits, soweit immer möglich, zuvorzukommen. Die eigenen Aussprüche der Haupthandelnden sind ihm daher für jede Epoche die Hauptquellen, neben ihnen Urteile von Männern, die nach allem für ebenso unparteiisch in der Sache gelten müssen wie urteilsfähig und auf der Höhe der Situation. Leibniz, Melanchthon, die Venezianischen Botschafter werden zumeist als Begutachter herbeigezogen, der einstige Weimarsche Archivar Joh. Joachim Müller als Herausgeber der Reichstagsakten und der bekannte Frankfurter Historiker Friedrich Böhmer.

Das Werk, wie es liegt, ist ohne Zweifel ein wertvolles. Ungemein anregend zu einem denkenden Erfassen der geschichtlichen Vorgänge, führt es ein in ein tieferes Verständnis der fernabliegenden Schicksale unseres Vaterlandes. Die Darstellung bewahrt überall das Abgemessene und Klare, wie es auch sonst in Schriften Klopps zu beobachten ist, etwas gleichmäßig und lehrhaft, aber gedankenreich und in der Sprache gewählt. Die Neigung zur didaktischen Repetition, um gewisse Hauptmomente recht tief einzuprägen und den inneren Zusammenhang der Dinge deutlich vor Augen zu halten, tritt vielleicht noch stärker zu Tage als in Klopps übrigen größeren Geschichtswerken, da hier die letzte strenge Hand des Autors nicht mehr ihres Amtes walten konnte.

Ein Umstand ist, der dem Werke, auch abgesehen von der Gediegenheit in Form und Gehalt, noch ausnahmsweises Interesse verleihen könnte. Etwa die Hälfte desselben ist der Regierungszeit Karls V., über die Hälfte dem Ausbruch der religiösen Krisis bis zu ihrem Höhepunkte gewidmet. Hier ist also das Werk, in welchem Onno Klopp als Historiker seine Stellung und sein Urteil fixiert gegenüber der Reformation und ihren Satelliten. Allem Anscheine nach hat er es noch als Protestant niedergeschrieben; erst im Dezember 1873 trat er zur katholischen Kirche zurück. So erklärt sich eine gewisse Sympathie für Philipp

Melanchthon, dessen Urteile oft und fast immer mit Wohlgefallen und Achtung herangezogen werden, ohne daß jedoch eine blinde Voreingenommenheit waltete. Auch später noch hat ja Onno Klopp sein Interesse für Melanchthons Persönlichkeit bekundet, in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania 1897, Nr 19—22, wo er ihn freilich etwas nachdrücklicher ins Gebet nimmt. Auch Luther wird mit einer Art Schonung behandelt, wird wenig genannt und meistens nur mit solchen Aussprüchen herangezogen, die nicht unlieb erregend wirken. Das Haus Bayern findet hingegen wenig Gnade, die Übelstände im alten Kirchenwesen werden oft betont, den Beschwerden der Stände über die Geldabgaben nach Rom scheint sogar mehr Gewicht beigelegt, als sie verdienen. Alles dies schwächt oder beschränkt aber in keiner Weise das unbedingte Verwerfungsurteil über die kirchliche Auflehnung und Losreißung und eine unbefangene Würdigung der Denk- und Verfahrungsweise der Reformationshelden. Ein solches Werk, aus der Hand eines so bedeutenden Historikers, ganz ohne seine Voraussicht oder Mitwirkung nachträglich an die Öffentlichkeit gekommen, hat auch nach der psychologischen Seite etwas zu bedeuten und übt gerade in dieser Richtung eine gewisse Anziehungskraft.

Freilich scheint es, daß dieser besondere Gesichtspunkt bei der Herausgabe nicht entscheidend in Anschlag gebracht worden sei. Der Herausgeber hat seine Aufgabe dahin abgegrenzt, durch Herstellung eines lückenlosen, gut abgerundeten Textes über ein patriotisches Thema ein schönes Buch darzubieten zum ehrenden Gedächtnis des großen Gelehrten, der es unvollendet hinterlassen hat. Die bequemen eingehenderen Inhaltsverzeichnisse und die so schwer entbehrlichen Register, wie Onno Klopp sie noch seiner Neuauflage des „Dreißigjährigen Krieg“ sorglich mitgegeben hat, sucht man aber vergebens. Noch schmerzlicher dürfte vielleicht mancher jede Angabe darüber vermissen, wann das Werk entstanden, wann und wie es weitergeführt wurde und durch welche Umstände es ins Stocken kam. Auch wünschte man genauer zu wissen, was an dem Manuskripte noch abging und was und wie von dem Herausgeber ergänzt worden ist. Änderungen und Zusätze haben sicher stattgefunden, aber nirgends sind solche bezeichnet. Eine einzige unbestimmte Angabe findet sich im Vorwort: „Nur ein paarmal war es notwendig, abzuweichen, z. B. betreffs des Charakters des Schmalkaldischen Krieges“. Aber ein solches Geständnis könnte die Sache schlimmer erscheinen lassen, als sie wirklich ist. Wahrscheinlich handelt es sich nur um unbedeutende Verschiedenheiten der Schattierung. Immer bleibt der Vermutung Raum, Onno Klopp als Protestant habe damals noch vom Schmalkaldischen Kriege unrichtige Vorstellungen mit sich getragen. Es müssen besondere Umstände gewesen sein, welche den Herausgeber davon zurückhielten, den Text des Manuskriptes unverkürzt wiederzugeben zugleich mit Berichtigungen von seiner Seite, die als solche kenntlich zu machen waren. An und für sich wäre dies das empfehlenswertere Verfahren gewesen; vielleicht ließ die Beschaffenheit des Textes es nicht anwendbar erscheinen.

Klopp hat in späteren Jahren bei verschiedenen Veranlassungen eine Reihe von Aufsätzen veröffentlicht, die teils dem unvollendeten Manuskript der Hauptsache nach entnommen oder doch mit seinem Inhalt aufs innigste verwandt waren. Es wäre wohl lohnend gewesen, diese zum Vergleiche heranzuziehen und nach der Zeit ihres Entstehens im einzelnen zu verzeichnen. Vielleicht hätte aus ihnen das Manuskript

passend ergänzt und die Mühe, nachträglich aus seinen Quellen in seinem Sinne weiterzuschöpfen, erspart werden können. Es wird ja versichert, daß „mit Absicht von einigen Punkten abgesehen, nur aus den von ihm selbst angegebenen Quellen geschöpft" worden sei. Bei aller Respektierung der Beweggründe und Rücksichten, die für diese letztere Verfahrungsweise bestimmend waren, bedauert man zuweilen, daß an der aufgestellten Regel so stramm festgehalten worden ist. Es gab eine Reihe von Punkten, wenn auch vielleicht untergeordneter Art, wo berichtigende oder ergänzende Bemerkungen auf Grund neuer Ergebnisse recht willkommen gewesen wären. Eine so ernste Arbeit wie die Dr Sengers über Lupold von Bebenburg (Bamberg 1905) würde Klopp, der Lupold namentlich anführt, für die Entstehungsgeschichte der goldenen Bulle nicht unbeachtet gelassen haben, und wohl auch nicht Bapperts (1905) hübsche Arbeit zu einer ausreichenderen Würdigung des deutschen Königtums bei Richard von Cornwallis. Die von Litzel (1751) entlehnte Angabe über König Albrechts I. gespaltenen Hirnschädel wäre an den Ergebnissen der letzten Öffnung der Kaisergräber im Dome von Speier zu kontrollieren gewesen und hätte da schwerlich eine Bestätigung gefunden. Es handelt sich um einen klaffenden Spalt, der augenscheinlich einem längst eingetrockneten Totenschädel nachträglich beigebracht worden ist, dem Haupte eines ehemaligen deutschen Königs, aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht dem Albrechts von Österreich.

Was indessen der Herausgeber sich zum Ziel gesetzt hat, ist vollkommen erreicht, und es war der Mühe wert. Aus einem unfertigen, dem Untergang preisgegebenen Torso hat er ein prächtiges Buch hergestellt, das alle mit Freuden lesen können und das gewiß viele Freunde finden wird. Dem Österreicher wird es die Liebe zum Herrscherhaus und Vaterland stärken, dem Deutschen neues Licht geben über dunkle, verworrene Punkte der alten Reichsgeschichte. In allen wird das schöne gediegene Werk den Sinn schärfen für das Recht in der Geschichte und Verständnis für den Gemeingeist im Vaterland und in der Christenheit.

Otto Pfülf S. J.

Der heilige Johannes Baptista de la Salle und seine Stiftung. Von Dr **Ferdinand Speil.** 8° (XVI u. 576) Kaufbeuren 1907, Schön.

Ein für unsere Zeit passenderes und lehrreicheres Leben als das des hl. Johannes de la Salle läßt sich wohl nicht finden. Er ist ein glänzendes Vorbild tiefer Demut, aufrichtiger Unterwürfigkeit unter die kirchlichen Obern und wahrer Innerlichkeit. Sein ganzes Wirken ist wahre Reform und echter Fortschritt; es steht im schärfsten Gegensatz zu den modernen unkirchlichen Bestrebungen. Auch in dem Sinne kann das Buch als den heutigen Anschauungen entsprechend bezeichnet werden, daß abgesehen von dem Geiste, der den Heiligen beseelte, kaum übernatürliche Vorkommnisse berichtet werden. Die übertriebene Scheu vor allem Wunderbaren ist ja krankhaft, aber weit verbreitet.

Johann de la Salle wurde 1651 zu Reims aus adeligem Geschlecht geboren. Nach dem frühen Tode der Eltern lag ihm, als dem Ältesten, die Erziehung seiner Geschwister ob, eine erste Vorschule für seine Lebensaufgabe. Da die

Bemühungen, in seiner Vaterstadt Armenschulen zu errichten, auf Schwierigkeiten stießen, nahm er, dem seine Pflichten als Domherr an der Kathedrale noch freie Zeit ließen, die Schullehrer in sein Haus auf und widmete sich ihrer Heranbildung und Leitung. Nachdem er dann auf sein Kanonikat verzichtet und sein ganzes Vermögen an die Armen verteilt hatte, gab er seinem bisherigen Wirken eine festere Gestalt und stiftete die Kongregation der Brüder der christlichen Schulen.

Zwei hervorragende Eigenschaften kennzeichnen den nun folgenden Lebensabschnitt, die Weisheit und der Eifer, mit dem er sich der Jugenderziehung widmet, und der Heldenmut, mit dem er alle Schwierigkeiten überwindet. Der Verfasser hat es verstanden, diese beiden Hauptzüge im Charakterbild des Heiligen klar und lichtvoll hervortreten zu lassen, ohne den schlichten geschichtlichen Bericht in seiner einfachen Natürlichkeit zu beeinträchtigen.

Wir sehen den hl. Johannes mehr noch durch sein Beispiel als seine Worte die jungen Lehrer zu Geduld und Selbstbeherrschung, Ausdauer und Umsicht heranbilden. Seine Liebe zu Gott und den armen Kindern, sein Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, seine nie erlahmende Pflichttreue und unbeschränkte Selbstlosigkeit teilen sich nach und nach der ganzen Genossenschaft mit und beherrschen das ganze geistige Leben derselben. Er begnügt sich aber nicht, die Brüder mit dem apostolischen Geiste zu beseelen, er lehrt sie auch eine ganz vorzügliche Weise, zu unterrichten, eine milde und kraftvolle Handhabung der Ordnung und vor allem eine wirksame Art, den Kindern Religion und gute Sitte einzupflanzen. In der ganzen Entwicklung seines Instituts ging er sehr behutsam voran; alles, Bedeutendes und Unbedeutendes, wurde vor einer endgültigen Feststellung praktisch erprobt und mit den erfahrensten Lehrern beraten. Das Ergebnis legt Dr Speil ausführlich dar bei Behandlung der Regeln für Lehrer und Schüler sowie der zahlreichen pädagogischen Schriften des Heiligen. Um den Schulen der Brüder ihren Charakter zu wahren, schließt de la Salle in kluger Voraussicht aufs strengste das Lateinische vom Unterricht aus und untersagt unbedingt die Aufnahme von Geistlichen in die Kongregation oder das Streben nach dem Priestertum. Den schlagendsten Beweis für die außerordentliche Befähigung zur Kindererziehung liefert die Schilderung der herrlichen Erfolge des Instituts. In dieser Hinsicht erhalten wir durch die Lebensbeschreibung des Heiligen de la Salle die wertvollsten Belehrungen über Pädagogik.

Mehr der Erbauung dient die andere Seite des Lebensbildes. Mit einem nie wankenden Starkmut geht der Heilige trotz einer ununterbrochenen Kette von Widerwärtigkeiten und Verfolgungen jeder Art auf sein Ziel los, nämlich die Rettung der verwahrlosten Kinder. Sein großartiger Heldenmut nötigt jedem Leser Bewunderung ab. Im häuslichen Kreise waren es die Schwächen und Fehler mancher Brüder und die Untreue einzelner, für den feingebildeten Mann auch ihr Mangel an weltmännischer Bildung, welche ein tägliches Kreuz auf seine Schultern luden. Dazu kam die oft drückende Armut, enge, ungesunde Wohnung, empfindlicher Mangel am Nötigsten in Nahrung und Kleidung; die Folgen davon Erkrankungen, Niedergeschlagenheit und Verzagtheit der Untergebenen. Von außen traten dann hinzu die Anfeindungen der Lehrerzunft, die

sich in der Erwerbung des täglichen Unterhaltes bedroht sah. Die Jansenisten, deren heuchlerische Strenge ihn nur abstieß, verfolgten ihn mit steigender Erbitterung und zerstörten wiederholt seine Wirksamkeit. Selbst die Pfarrer, welche die Schulbrüder herbeigerufen hatten, verbitterten seine Tage durch Wankelmut und Anmaßung. Brachte es doch Herr de la Chétardye, Pfarrer von St Sulpice, beim Erzbischof dahin, daß der Heilige als Oberer abgesetzt und ein fremder Geistlicher an die Spitze der Pariser Schulen gestellt wurde. Auch von seiten jansenistisch gesinnter Bischöfe blieben ihm schwere Leiden nicht erspart. Als er zu Rouen starb, war ihm durch den Generalvikar die Ausübung priesterlicher Funktionen untersagt. Zu allem andern gesellten sich noch die Mühen und Sorgen des Amtes bei häufigen äußerst schmerzlichen Krankheiten. Die Leiden waren groß und schwer, sie dauerten fort während seines ganzen Lebens; aber sein Heldenmut triumphierte auch über die härtesten und bittersten Prüfungen.

Einfach und schlicht wie der Charakter de la Salles ist auch die Darstellung seines Lebens, welche wir Dr Speil verdanken. Die Kongregation der Schulbrüder hat ihm ihr ganzes reichliches Material zur Verfügung gestellt. So war es ihm möglich, aus den besten Quellen zu schöpfen, und konnte sein Werk alle bisherigen Lebensbeschreibungen des Heiligen an Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit übertreffen. Die ausführlichen Auszüge aus den Regeln für die Schule und Erziehung sowie aus den Schriften des heiligen Ordensstifters sind von größtem Werte für die Pädagogik und haben den unschätzbaren Vorzug, durch eine lange Erfahrung erprobt zu sein.

Den Schluß des Buches bildet eine kurze Geschichte der Kongregation der Brüder der christlichen Schulen, welche in ihren wechselvollen Schicksalen durch die Schrecknisse der französischen Revolution hindurch bis zur jüngsten Vertreibung aus Frankreich ein dem Leben ihres Stifters nicht unähnliches Bild darbietet.

H. Haan S. J.

Kirchliches Jahrbuch. Auf das Jahr 1907. Herausgegeben von **J. Schneider.** 34. Jahrgang. 8° (VIII u. 562) Gütersloh 1907, Bertelsmann. *M* 5.—

Das Kirchliche Jahrbuch Schneiders genießt mit Recht in protestantischen Kreisen ein großes Ansehen und ist neuerdings durch die Konsistorien der Landeskirche allen Pfarrämtern und Presbyterien zur Anschaffung empfohlen worden. Aber auch in katholischen Kreisen verdient dies Buch Beachtung. Wir werden allerdings von unserem Standpunkt manche Äußerung, die sich auf die katholische Kirche oder auf das Verhältnis der Konfessionen zueinander bezieht, beanstanden müssen, aber über die evangelische Kirche, ihre Organisation, ihre Arbeit auf dem Gebiete der Seelsorge, der äußeren und inneren Mission, der sozialen Fürsorge und des Vereinswesens, kann man sich nirgendwo besser und zuverlässiger orientieren als in dem Schneiderschen Jahrbuch.

Der reiche Inhalt gliedert sich in zwölf Kapitel: Personalstatus der evangelischen Kirche Deutschlands; Neuere kirchliche Gesetzgebung und Judikatur, Heiden-

mission, Judenmission, Evangelisation und Lage der evangelischen Kirche in der ausländischen Diaspora, Innerkirchliche Evangelisation, Kirchliche Statistik, Vereine, Kirchlich-soziale Chronik, Innere Mission, Kirchliche Konferenzen und Kongresse, Totenschau. Die beiden ersten Kapitel und das siebte über Kirchliche Statistik sind vom Herausgeber selbst bearbeitet, die übrigen von andern Mitarbeitern, unter denen Lic. Mumm (Kirchlich-soziale Chronik) auch in katholischen Kreisen wohlbekannt ist.

Die einzelnen Abschnitte sind von verschiedenem Werte. Als besonders lehrreich und auch für katholische Leser trostreich möchte ich den Abschnitt über innere Mission bezeichnen, der den Hofprediger R. Schneider, einen Bruder des Herausgebers, zum Verfasser hat. Man sieht daraus, wieviel werktätige Nächstenliebe auch im protestantischen Deutschland geübt und wie eifrig an der sittlichen Hebung des Volkes gearbeitet wird.

Im Vordergrund des Interesses aber steht für uns natürlich der Abschnitt über kirchliche Statistik. Das ganze kirchliche Leben, die Zahl der Glaubensgenossen, ihre Zunahme durch natürliche Bevölkerungsbewegung, die Veränderungen des konfessionellen Besitzstandes, der sittliche und kulturelle Stand der Bevölkerung, die kirchlichen Handlungen wie Taufen, Trauungen, Konfirmationen, kirchliche Beerdigungen, die Zahl, Vorbildung und materielle Versorgung der Kirchendiener, all das wird uns statistisch vorgeführt. Aber es ist nicht bloß eine trockene Aufzählung, eine Aneinanderreihung von Übersichten und Tabellen, sondern der Verfasser bemüht sich auch die Ergebnisse nach ihrer Bedeutung zu würdigen und das, was daran von seinem Standpunkt aus erfreulich oder unerfreulich ist, hervorzuheben. Man kann Schneider die Anerkennung nicht versagen, daß er dabei mit großer Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit zu Werke geht und sich durch seine jahrelange Beschäftigung mit diesem Gegenstand wirklich gediegene statistische Kenntnisse und eine große Vertrautheit mit der statistischen Methode angeeignet hat. Nur, wo es sich um katholische Dinge handelt, da zeigt sich auch das Urteil dieses so besonnenen und nach Objektivität strebenden Forschers durch die unter unsern protestantischen Mitbürgern allgemein verbreiteten irrigen Anschauungen über die katholische Kirche getrübt. Ich kann hier im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht auf Einzelheiten eingehen und will daher bezüglich des vorliegenden Jahrganges nur auf die an die Konversionsstatistik geknüpften Bemerkungen hinweisen. Sie zeigen ganz deutlich, daß der Verfasser sich von katholischer Lehre und katholischer Denk- und Anschauungsweise ein ganz verkehrtes Bild macht.

Mir persönlich macht derselbe bei dieser Gelegenheit daraus einen Vorwurf, daß ich die Unvollständigkeit der protestantischen Angaben über die Übertritte zur katholischen Kirche nur durch ein paar Beispiele dartun wolle, bei denen noch nicht einmal der Name der betreffenden Bezirke genannt sei. Der Grund liegt einfach darin, daß ich nicht das Recht habe, mir vertraulich gemachte Angaben zu veröffentlichen. Ich habe wiederholt mein Bedauern über diese Sachlage ausgesprochen, weil ich es im Interesse der Kirche für nachteilig halte, wenn sich diese irrige Anschauung von der geringen Zahl der zum Katholizismus übertretenden Protestanten in der Bevölkerung festsetzt, aber ich kann es wohl begreifen, daß die kirchlichen

Behörden Bedenken gegen die Veröffentlichung der Zahl der Übertritte haben. Protestanten, die überall für ihre kirchlichen Zwecke bei Staats- und Kommunalbehörden Entgegenkommen und Förderung finden, werden das allerdings schwer einsehen. Sie können sich nicht in die Lage einer gedrückten Minderheitskonfession hineindenken, der auf Schritt und Tritt Hindernisse in den Weg gelegt werden, wenn sie etwas für die kirchliche Versorgung ihrer Angehörigen tun will. So oft ein neues katholisches Krankenhaus, eine Ordensniederlassung, eine katholische Töchterschule oder Pensionat errichtet werden soll, wird fast jedesmal eine Protestkundgebung dagegen in Szene gesetzt und das als katholische Propaganda bezeichnet. Jahrelange Bemühungen sind manchmal erforderlich, um auch nur für die dringendsten Bedürfnisse die behördliche Genehmigung zu erlangen. Wie würde es nun erst gehen, wenn die stellenweise sehr beträchtlichen Zahlen der Konversionen zum Katholizismus bekannt wären!

Daß ich durch die von mir angeführten Beispiele die Überzeugung der Protestanten von dem großen Gewinn ihrer Kirche bei der Übertrittsbewegung erschüttern könne, habe ich natürlich nicht im entferntesten erwartet. Was man wünscht, das glaubt man gern und davon läßt man sich so leicht nicht abbringen. Meine diesbezügliche Bemerkung war für katholische Leser bestimmt, die mir Vertrauen entgegenbringen, auch wenn ich in einem einzelnen Fall einmal nicht in der Lage bin, meine Behauptungen statistisch nachzuweisen.

Die weitere Bemerkung Schneiders, daß meine Äußerungen eine merkwürdige Latitude in dem Begriff „Übertritte" voraussetze und die Vermutung nahelege, daß die katholische Kirche auch protestantisch getaufte Kinder aus Mischehen, deren Eltern zur katholischen Kirche übertreten, als Konvertiten rechne, ist schon deshalb hinfällig, weil ich mich, wie an der betreffenden Stelle meiner „Konfessionsstatistik Deutschlands" (S. 130) auch ausdrücklich gesagt ist, auf eine Äußerung der „Zeitschrift des Kgl. Preuß. Statistischen Bureaus" beziehe, nach der es tatsächlich in der evangelischen Kirche vielfach üblich war, katholisch getaufte Kinder aus Mischehen, die vor der Konfirmation dem evangelischen Bekenntnis zugeführt worden waren, als Konvertiten zu zählen. In der katholischen Kirche besteht eine ähnliche Praxis nicht; jetzt übrigens, wie Schneider versichert, auch nicht mehr in der evangelischen Landeskirche.

Solche unrichtige Anschauungen über katholische Lehre und katholische Praxis dürfen uns das Studium protestantischer Werke nicht verleiden, die sonst so viel Lehrreiches und Wissenswertes bieten wie das Schneidersche Jahrbuch. Wir wünschten Kenntnisnahme dieses Buches in katholischen Kreisen aber auch deshalb, weil dadurch das Interesse für das von uns geplante katholische Kirchliche Handbuch geweckt würde, das in Bälde zum ersten Male erscheinen soll.

H. A. Krose S. J.

Peking—Paris im Automobil. Eine Wettfahrt durch Asien und Europa in 60 Tagen. Von **Luigi Barzini.** Mit einer Einleitung von Fürst **Scipione Borghese.** Mit 168 Abbildungen und 1 Karte. gr. 8° (558) Leipzig 1908, Brockhaus. *M* 10.-

Im März 1907 erging vom Pariser Matin die seltsame Einladung zu einer internationalen Automobilwettfahrt von Peking nach Paris. Der Gedanke er-

schien ungeheuerlich genug, fand aber in der sportlustigen Welt einen lauten Widerhall. Gleich anfangs meldeten sich 25 Konkurrenten, deren Zahl jedoch nach Bekanntwerden der scheinbar unüberwindlichen Hindernisse rasch auf fünf herabsank. Unter ihnen befand sich der vielgereiste, auf weiten Ländertouren erprobte Fürst Scipione Borghese (geb. 11. Februar 1871), der mit seiner 2000 kg schweren „Itala" als Sieger aus dem abenteuerlichen Wettkampf hervorging. Seine Begleiter waren der noch jugendliche Journalist Luigi Barzini, Mitarbeiter am Mailänder Corriere de la Sera, und Ettore Guizzardi, der treue, aufopfernde, geschickte Chauffeur und Mechaniker des Fürsten.

Am 11. Juni starteten die fünf Automobile: drei französische, ein holländisches, ein italienisches, vor den Toren Pekings. 62 Tage später, am 11. August, erreichte die „Itala" wohlbehalten Paris. Mit wachsender Spannung hatte die halbe Kulturwelt das unerhörte Wagnis verfolgt. Eine fast ununterbrochene Riesentour von 15 000 bis 16 000 km Länge, 12 000 von ihnen auf nicht chaussierten Wegen, 3000 durch Wüste und Steppe oder auf fast weglosem, oft entsetzlich schwierigem Gelände, und diese Strecke mit Ausnahme von nur ca 200 km auf einem Motor, das war in der Tat eine erstaunliche Leistung. Es wäre ein Irrtum, ihr bloß die Bedeutung eines Sport-Bravourstückes zuzuschreiben. Die Fahrt hat eine Reihe beachtenswerter Ergebnisse gebracht. Sie bewies, daß dem Automobil weit über seine Rolle als Prunk- und Protzfahrzeug der oberen Zehntausend hinaus eine wichtige Aufgabe im Verkehrs- und im Transportwesen der Zukunft und bei der Erschließung noch fast unbekannter Gebiete zufällt. Beim ersten Versuch hat die „Itala" den siebzehntägigen gefahrvollen Karawanenweg durch die Wüste Gobi auf vier Tage verkürzt und der künftigen Bahn zwischen Peking und Kiachta den Weg gezeigt. In richtiger Würdigung der Fahrt als Fingerzeig für die großen Verkehrsprobleme in Mittelasien wandten denn auch die Vertreter des Handels, der Industrie, des Militärs und der Politik dem gefahrvollen Experimente eine ungewohnte Aufmerksamkeit zu und unterstützten dasselbe in ausgiebigster Weise.

Wie die Fahrt, so ist auch ihre hier vorliegende Schilderung eine Meisterleistung. Obgleich mit der Genauigkeit eines Tagebuches geschrieben, liest sich das Buch bis zum Ende wie ein spannender Roman. Die farbenreichen Bilder, die oft ergreifenden Situationen treten mit der packenden Anschaulichkeit einer kinematographischen Vorführung vors Auge, und der Leser lebt all die wechselnden Gefühle der kühnen Reisenden, von der oft an Verzweiflung grenzenden Entmutigung in scheinbar hoffnungslosen Lagen bis zum siegesfrohen Aufjauchzen beim stürmischen Hinrasen durch die wieder freigewordene offene Bahn klopfenden Herzens mit und stimmt am Schlusse freudig aufatmend in den Jubel ein, der die Heimgekehrten in Europa empfängt. Dieses kleine, aber geistig so hoch stehende Europa hatte, das war das allgemeine Gefühl, einen neuen Sieg über die völkertrennenden Schranken von Zeit und Raum errungen.

Das Buch bietet gleichzeitig einen recht dankenswerten Beitrag zur Länder- und Völkerkunde nicht durch gelehrte, ausschweifende Erörterungen, sondern durch eine reiche Fülle plastischer Einzelbilder und frisch aus dem Leben geschöpfter

Eindrücke. Ein Automobil auf solcher Strecke stürmt nicht selbstherrlich dahin wie das Dampfroß auf eisernem Schienenstrang. Es hat seine freiwilligen und unfreiwilligen Aufenthalte und „Pannen" und ist notwendig an die Teilnahme und Mithilfe der umwohnenden Bevölkerung gewiesen, was naturgemäß zu einem näheren Kontakte mit derselben führt. Gerade die rasche Folge der Landschaften, der Stämme und Völker, der verschiedenen Kulturstufen, Religionen, Sprachen, Anschauungen, Trachten und Sitten bot die Möglichkeit, weit Entferntes zusammenzufassen, Ausgangs- und Endpunkte vergleichend aneinander zu knüpfen und alles zu einem großen Gesamteindrucke zu verbinden. So gewährt das Buch einen überraschend guten und klaren Einblick in die Landschafts- und Völkerverhältnisse des geheimnisvollen Kontinents; es zeigt die bedeutungsvollen Wandlungen, die sich durch den stärker gewordenen Kontakt mit Europa in Mittelasien vollziehen; es bestätigt das wunderbare Erwachen Sibiriens unter dem warmen Pulsschlag der großen neuen Verkehrsader; es eröffnete weite, hochinteressante Perspektiven in die Zukunft fremder, kaum bekannter Völker.

Die angenehm fließende Sprache, der temperamentvolle, auch in der Übersetzung glücklich wiedergegebene italienische Stil, die eingestreuten geistvollen Reflexionen, die Würze des Humors, alles macht die Lektüre des schönen Buches zu einem Genusse, der nur selten durch eine etwas leichte Lebens- und Weltauffassung des noch jugendlichen Verfassers getrübt wird.

Die zahlreichen an Ort und Stelle aufgenommenen Photographien lassen uns so manche spannende Augenblicke und Erlebnisse gleichsam als Augenzeugen miterleben und die dem prächtig ausgestatteten Bande beigefügte Karte die riesige Reisestrecke prüfend noch einmal verfolgen.

A. Huonder S. J.

Ich zwings! Tiroler Roman von **Hans Schrott-Fiechtl.** 8° (272) Köln o. J., Bachem. *M* 3.—

Wer diese lebensfrische, ungekünstelte Erzählung liest, die wie ein froher Jodler von den Tirolerbergen ins öde Flachland des heutigen Büchermarktes hinunterschallt, wird kaum gewahr, daß er es hier eigentlich mit einem Thesenroman zu tun hat. Schrott-Fiechtl will mit dem Buche die „Fortschrittsfreudigkeit" bei seinen Landsleuten wecken. „Ob es sich im einzelnen Falle um Schuhnägel, Wildbachverbauung oder Eisenbahn handelt, das ist nebensächlich; nur das Gefühl des notwendigen, rastlosen Vorwärtsstrebens muß geweckt und gefestigt werden . . . ohne Unterlaß" (S. 10), sagt der alte Geistliche, der Trientl, eine der Hauptfiguren des Romans.

Die Rahmenerzählung zu dieser These bildet die schlichte Liebesgeschichte des jungen Tiroler Ingenieurs Georg v. Grünwald und der Martha Lassen, der Tochter seines norddeutschen Chefs bei der Wildbachverbauung. Der Grünwaldjörg oder 's Dokterle, wie der Held des Romans allgemein genannt wird, bringt durch seine rastlose Strebsamkeit und ausdauernde Energie die Verbauung zum glücklichen Abschluß und rettet seine dem Tode nahe Braut. Die Erzählung fußt nach der Versicherung des Verfassers auf Tatsachen.

Weder die zu Grunde liegende These noch die Geschichte selbst bietet etwas von außerordentlichem Interesse. Der ganze Vorzug des Buches liegt vielmehr in der packenden Charakteristik der derb gesunden Eigenart des Tirolerlandes und seiner Bewohner. Diese prächtigen Romangestalten sind alle mehr oder weniger auf den Grundakkord gestimmt: „Dadrum war's eben ein echter Tiroler, der's Liab- und 's Grobsein im gleichen Sack hat" (S. 127). Eine Probe:

„Da holt ihn eines Tages der Chef mitten unter der Zeit nach Haus. Der Trientl ist angekommen! — ‚Grüß Gott, Göt.' Mit diesen Worten geht ihm im Zimmer der Doktor entgegen und drückt erfreut die Hand. ‚Auch so viel, Jörg. Schön grüßen sollt' i von zu Haus'. — ‚Was ist das: Göt?' fragt das Fräulein jetzt neugierig, denn das Wort hat sie noch nie gehört., Ach, liebes Fräulein', belehrt sie der alte Herr, ‚das ist was und nix auch. So eine Art geistliche Vetterschaft. I sollt den Menschen bewahren vor allen Dummheiten des Lebens, aber Sie begreifen gewiß, das ist bei so einem Mann überhaupt unmöglich.' — ‚Tu nur nit so, Göt', verteidigt sich der Grünwaldjörg lachend. ‚So einen lieben und braven Firmgesellen hast noch nie gehabt.' — ‚Meine Damen: prahlen kann er, eine Schand ist's!' meint der Trientl. ‚Ist's nit einmal 'prahlt, wo i do g'wiß weiß, daß i dein einziger Firmgesell bin!'" (S. 137.)

Die Landschaftsmalerei ist in gewisser Hinsicht noch vorzüglicher. Hier verrät sich nicht nur der feine Beobachter, hier kommt der Naturschilderer, der echte Schrott-Fiechtl, zur Geltung. Eine längere Probe wird das veranschaulichen:

„Der Talgrund ist dort, wo die beiden Bäche fließen, noch völlig in schwere dunkle Nebel eingehüllt, seine Lehnen schauen fahl und düster zum Firmament auf. Der Talboden scheint die Nebelmassen mit aller Gewalt festzuhalten. Ringsum ist noch alles in tiefstem Schlafe. Nichts regt sich außer dem leisen Morgenwinde.

„Dort am jenseitigen Grate scheint jetzt die Sonne heraufzukommen, wenigstens liegt mit einem Male ein goldener Reif über der Bergkante. Das Gold dringt immer tiefer, und nach Minuten steigt die Sonnenscheibe über den Gesichtskreis herauf. Zuerst bestrahlt sie die sonnseitige Lehne und läßt die schattenseitige noch ganz im tiefen Dunkel. Eine kurze Weile später ist sie höher gestiegen, und jetzt greifen ihre Strahlen schon tiefer hinab ins steile, enge Bergtal. Dort steht mitten im Grünen ein Bauernhaus; das ist jetzt umflutet vom vollen Sonnengolde, während tiefer noch alles in Dunkel gehüllt ist. Dann huscht die Dunkelheit lautlos und schweigend immer weiter gegen den Talgrund, die Sonne zeichnet Farben von satter, tiefer Wärme auf Wiesen, Wälder und Felswände. Da ihre Strahlen noch schief einfallen, wirft alles doppelt lange und grundtiefe Schatten, was den Anblick gar eigenartig macht.

„Endlich treffen ihre Strahlen den Nebel, und da kommt ganz plötzlich Bewegung in die balligen grauen Massen, die zuvor so träge und unbeholfen auf den Boden drückten. Wie auf Befehl rührt, dehnt und streckt sich das ganze Gewoge. Wie das drängt und streitet! In kurzer Zeit reißt die Sonne ein winziges Loch in das stumpfe Grau — daneben noch eins! Trichterförmig weiten sie sich aus, und von hier oben sieht man deutlich, wie die Sonnenstrahlen durch die beiden tiefen Trichter schlüpfen und das Grün der Felder aufhellen, und wie auf einmal unter dem Nebelmeere der Boden licht wird. Die Farbenwirkung ist malerisch und so eigenartig, daß darum allein schon ein weiter Weg gelohnt wäre.

„Langsam erweitern sich die Löcher, sie werden zu unregelmäßig gestalteten Flecken, die zusammenstreben. Endlich berühren sie sich — und nun ein neues herrliches Naturschauspiel: der bisher von ihnen eingeschlossene Nebel ist nun frei und steigt langsam, zaghaft gegen Himmel, wo ihn der Morgenwind erfaßt mit seiner linden stetigen Gewalt und fort, weit fort führt. Der Vorgang wiederholt sich anderwärts, und so verschwindet allmählich der Nebel. Im Talgrunde bleiben schließlich nur mehr einige kleine Nebelflecke hängen, und die schluckt zur Strafe für ihre Saumseligkeit endlich die Erde an. Dann ist die Morgentoilette der Bergwelt gemacht." (S. 142 ff.)

Ob das im Roman verfochtene Fortschrittsprogramm für die Verhältnisse in Tirol paßt, bleibe dahingestellt. Daß der gute Trientl seinen Bauern in ihren Sorgen ums liebe tägliche Brot so redlich hilft, ist sicher schön. Sonderbar mutet es indes an, wenn der alte Priester immer nur den materiellen Fortschritt betont und für seine Schutzbefohlenen selbst in den Stunden der höchsten seelischen Not nur den Hinweis auf die „Herzenserfahrung" als matten Trost findet: „Das Wissen halten die Leute für das Höchste. Aber sieh einmal: was Hohles, Kindisches ist das Wissen, wenn's nicht in einem Gefäß ruht, das mindestens noch kostbarer ist. Neben dem Wissen braucht's ein durchglühtes Herz, ein Empfinden, das begreift und versteht auch dort, wo's weh tut. Dann kann das Wissen das sein, wozu man's gern heraufschwindelt. Sonst aber ist's nit mehr wert wie ein armseliges Hühnergeierle, das jeder Hüterbua herunterknallt aus der linden Luft. Dein Bub erlebt das jetzt. Das ist ja heut der leidige Entwicklungsweg: zuerst gilt es, den jungen Menschen Wissen einzupflanzen, möglichst gründlich und viel. Erst später kann dann die Zeit kommen, wo neben dieser geistigen Errungenschaft auch die Herzenserfahrung erworben wird. Sei also nit verzagt, dein Jörg ringt sich durch" (S. 268 f).

Alois Stockmann S. J.

Empfehlenswerte Schriften.

Der neue Syllabus Pius' X. oder Dekret des heiligen Offiziums „Lamentabili" vom 3. Juli 1907. Dargestellt und kommentiert von Dr Franz Heiner, Universitätsprofessor. gr. 8° (IV u. 300) Mainz 1907, Kirchheim & Co. *M* 5.—

Man muß staunen über den Fleiß und die Gewandtheit, mit welcher der hochw. Herr Verfasser es verstanden hat, in so kurzer Zeit nach Erscheinen des sog. „neuen Syllabus" diesen Kommentar fertig zu stellen. Ohne Zweifel hat er damit einen unschätzbaren Dienst allen denen erwiesen, welche sich über die Bedeutung und Tragweite der einzelnen verurteilten Thesen Rats erholen möchten. Und zu diesen dürften die weitesten Kreise der gebildeten Katholiken aller Stände gehören. Allerdings

wurde die Arbeit dadurch wesentlich erleichtert, daß es nicht vonnöten war, die einzelnen verurteilten Sätze auf ihre Quelle hin zu untersuchen und aus der Tendenz des Werkes, in welchem die betreffende irrtümliche These sich etwa vorfindet, und dem textlichen Zusammenhang den genauen Sinn der einzelnen verurteilten Sätze und infolgedessen die entgegengesetzte Wahrheit festzustellen. Dies war deshalb nicht vonnöten, weil der „Syllabus" sich nicht formell darstellt als die Verurteilung der Sätze eines bestimmten Buches oder „im Sinne eines bestimmten Verfassers", sondern als eine Reihe selbständiger Sätze, welche vom heiligen Offizium selbst — freilich mit Rücksichtnahme auf tatsächlich in Umlauf gesetzte irrtümliche Lehren — formuliert und auch losgelöst von jedem anderweitigem Zusammenhang als irrig verworfen worden sind. Gelegentlich macht der Verfasser wohl an vielen Stellen diejenigen Werke und Verfasser namhaft, welche die betreffende These aufgestellt und verteidigt haben; allein das Hauptverdienst liegt in der gründlichen und allgemein verständlichen Auseinandersetzung des irrigen Satzes, in dem Nachweis des Widerspruchs, in welchen der betreffende Satz sich mit dem katholischen Glauben setzt, und in der kurzen, aber klaren und überzeugenden Verteidigung der entgegengesetzten katholischen Lehre. Im Interesse der Sache möchten wir den Herrn Verfasser bei einer neuen Durchsicht zur Erwägung veranlassen, ob nicht bei der Besprechung von These 11 der neuzeitlichen Richtung noch zuviel freigegeben sei, und ob nicht in der These 52 der springende Punkt des verurteilten Irrtums darin liege, daß man Christo dem Herrn selber die irrtümliche Erwartung des Weltunterganges als nahe bevorstehend zuschreibe. Bei These 13 dürfte der Herr Verfasser den Sinn des verurteilten Satzes anders aufgefaßt haben als deren Verteidiger, wenigstens anders als ihn Loisy in seinen Études évangeliques nimmt. Die Aktualität des hier besprochenen Werkes und das Bedürfnis einer genauen Orientierung über Sinn und Ausdehnung der verurteilten Sätze ist noch gestiegen durch das neuere Motu proprio Pius' X. vom 18. November 1907. Es darf daher dem Verfasser der Dank vieler Katholiken sicher sein.

1. **Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicäa.** Von Dr Joseph Schmid. [Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. 13.] gr. 8° (XVI u. 152) Wien 1905, Mayer & Co. *M* 4.—

2. **Die Osterfestberechnung in alter und neuer Zeit.** Ein Beitrag zur christlichen Chronologie. Von Dr Joseph Bach. 4° (74) Freiburg 1907, Herder. *M* 2.—

1. Wiewohl von jeher feststand, daß das erste Konzil von Nicäa mit Streitigkeiten über die Osterfeier im Sinne der Einheit sich erfolgreich befaßt habe, herrschte doch über das, was eigentlich verhandelt und bestimmt wurde, bis heute nichts weniger als Klarheit. Der Verfasser, dem man bereits eine treffliche Schrift über die strittige Osterfestberechnung verdankt (vgl. diese Zeitschrift LXVIII 459), kommt in dieser neuen Untersuchung zu folgendem Resultat: Zur Zeit des Nicänums hatte fast die ganze Christenheit von der neujüdischen Berechnung des Ostertermins, die auf das Frühlingsäquinoktium nicht mehr Rücksicht nahm, sich unabhängig gemacht und auf die Regel geeinigt, daß Ostern niemals vor dem Äquinoktium gefeiert werden dürfe. Die Christen des Patriarchats Antiochien allein (Syrien, Mesopotamien und Teile von Cilicien) hielten noch an der Berechnungsweise der neueren Juden, wenn sie auch nicht am gleichen Tage, sondern stets an dem auf das jüdische

Osterfest folgenden Sonntage ihre Feier begingen. Auf dem Nicänum ließen nun die Antiochener sich bestimmen, dieser Art von Protopaschatismus zu entsagen, und an jene, die nicht erschienen waren, richtete der Kaiser ein Schreiben, sie zur Einheit zu ermahnen. Ein besonderer Kanon wurde nicht erlassen, Strafen nicht angedroht. Da vereinzelte hartnäckig blieben, stellte erst die spätere Synode von Antiochien 341 den Ausschluß von der Gemeinschaft in Aussicht, und Chrysostomus hatte für solche noch 387 scharfen Tadel. Der in Alexandrien angenommene 19jährige Zyklus wurde vom Konzil weder eingeführt noch vorgeschrieben, Rom blieb bei seinem 84jährigen Zyklus noch zwei Jahrhunderte. Wohl aber scheint ausreichend belegt, daß auf dem Konzil dem Patriarchen von Alexandrien mündlich der Auftrag wurde, den Ostertermin jährlich dem Bischof von Rom anzuzeigen zum Zweck der Verständigung und der Mitteilung an andere Kirchen, was später mit dem Aufkommen der im voraus berechneten Ostertafeln von selbst in Wegfall kommen konnte. Diese Hauptergebnisse allein schon, die in so vieles Licht bringen, erweisen die Arbeit als eine sehr beachtenswerte, sie erfreut aber auch durch ihren klaren, sichern Gang. Es ist eine recht gediegene wissenschaftliche Leistung.

2. Ein geschichtlicher Teil gewährt knappen Überblick über die Einbürgerung der jährlichen christlichen Osterfeier und die an die Zeitbestimmung derselben in den frühen Jahrhunderten sich anknüpfenden Streitigkeiten. Die kritische Durchmusterung der hauptsächlichsten Arten der Osterberechnung von Karl d. Gr. bis auf unsere Zeit bildet den Abschluß. Der zweite Teil über die technische Bestimmung des Osterfestes gibt an Erklärungen, Tabellen und arithmetischen Formeln alles, was man nur wünschen kann, um ein Osterdatum rasch zu finden oder selbständig zu berechnen. Der Absicht, die Sache „erschöpfend" zu behandeln, ist der Verfasser getreulich nachgekommen, was, namentlich mit Rücksicht auf die guten Literaturangaben, der Schrift besondern Wert verleiht, aber auch die andere Absicht, alles „klar, durchsichtig und gemeinverständlich" zur Darstellung zu bringen, ist nach Maßgabe des Gegenstandes nicht unerfüllt geblieben. Wer etwas davon weiß, welche Rolle in der frühmittelalterlichen Schule einst dem Computus ecclesiasticus zugefallen war, wird nicht ohne Vergnügen diese treffliche, ganz moderne Arbeit willkommen heißen. Dieselbe hat nicht bloß geschichtlichen Wert, sondern kann auch jetzt noch praktischen Zwecken dienen, zumal die Frage der Osterberechnung allem Anscheine nach die orientalische wie die okzidentalische Christenheit in nicht ferner Zukunft noch beschäftigen wird.

Les Réordinations. Études sur le Sacrement de l'Ordre. Par l'Abbé Louis Saltet. 8° (VIII u. 420) Paris 1907, Lecoffre. *Fr.* 6.—

Die Entwicklung nachzuweisen, welche die kirchliche Praxis und Lehre in Bezug auf gültige Ausübung der bischöflichen Weihegewalt im Laufe der Jahrhunderte durchgemacht hat, ist die Aufgabe dieser gehaltvollen dogmengeschichtlichen Studie. Wohl herrscht seit dem 13. Jahrhundert bis heute dieselbe klare und bestimmte Lehre, wie sie schon der hl. Augustin meisterhaft dargelegt hat, und wie sie in der römischen Kirche bereits im 3. Jahrhundert sich eingebürgert findet. Aber in Zeiten erregter Parteikämpfe und geistigen Verfalles, vom 7. bis 12. Jahrhundert, ist bei einzelnen gewaltsamen Vorgängen in Rom und andern Einzelkirchen die alte Überlieferung außer acht geblieben, in den Schriften der vorscholastischen Theologen kommen verschiedene, sich entgegenstehende Theorien zur Geltung, im Vorgehen einzelner Päpste verrät sich ein gewisses Schwanken, und selbst von Päpsten wie

Johann VIII., Leo IX., Urban II. scheinen einige Reordinationen angeordnet worden zu sein, die, soweit eine Beurteilung aller Umstände uns noch möglich ist, vor der heutigen Theologie nicht bestehen können. Es ist lehrreich zu beobachten, wie auch bei einer allgemein als richtig anerkannten Lehre infolge äußerer Umstände eine zeitweise und teilweise Verdunklung Platz greifen konnte, ohne jedoch jemals zur alleinigen, unbestrittenen Herrschaft zu gelangen. Daß gerade in Bezug auf die gültige Fortpflanzung der Weihen während jener Jahrhunderte der wildesten Kämpfe die Strenge und Ängstlichkeit in den führenden Kreisen der Kirche überwog, selbst auf Kosten der Theorie, erscheint uns heute wie eine besondere Vorsehung, nur geeignet zu beruhigen. Die Aufstellungen des Verfassers werden nicht in allen Punkten überzeugen, insbesondere was er über die Rekonziliation durch die Firmung behauptet, und werden mancher Modifizierung fähig sein. Aber in der Hauptsache hat er eine gründliche und fleißige Arbeit geliefert, die sich dem Theologen zu ernstem Studium empfiehlt.

Lehrbuch der Pastoraltheologie. I. Bd: Das Priesteramt, Darbringung des heiligen Meßopfers und Spendung und Empfang der von Gott angeordneten Gnadenmittel. II. Bd: Das Lehramt und das Hirtenamt des katholischen Priestertums. Von Dr Joh. Evang. Pruner. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 8° (XII u. 456, XII u. 380) Paderborn 1904 und 1905, Schöningh. *M* 8.60

Die erste Auflage der Prunerschen Pastoraltheologie hat in diesen Blättern (LVIII 553 und LXI 192) eine eingehende und anerkennende Würdigung gefunden. Alles, was zur Empfehlung der ersten gesagt wurde, gilt in noch höherem Maße von der um ein merkliches bereicherten und mannigfach vertieften zweiten. Der hochw. Herr Verfasser ist inzwischen aus dieser Zeitlichkeit geschieden, um den ewigen Lohn für sein treues, keine Mühe scheuendes Wirken zu empfangen, durch seine Pastoraltheologie arbeitet er aber auch noch nach seinem Tode, und zwar, wie wir hoffen und wünschen, recht lange fort zum Heile derjenigen, deren Ausbildung im Leben sein ganzes Tun galt, der Stellvertreter Christi im Priester- und Hirtenamt.

Die Verlobungs- und Eheschließungsform nach dem Dekrete Ne temere. Nebst einem Anhang über die neue Ehe-Eingehungsform in Deutschland (Konstitution Provida). Von Dr theol. et iur. Martin Leitner, Lyzealprofessor in Passau. 8° (80) Regensburg 1908, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. *M* 1.—

Unter dem 18. Januar 1906 und dem 2. August 1907 sind zwei für das Eherecht tief einschneidende Bestimmungen erlassen worden. Die erste, nur für Deutschland gegeben, regelte den Geltungsumfang des cap. Tametsi dahin, daß dieses vom Osterfeste 1906 an innerhalb des Deutschen Reiches für alle katholischen Ehen gelten sollte, nicht mehr für die rein akatholischen und die gemischten, gleichviel ob das Tridentinum seinerzeit verkündigt worden war oder nicht. Das Dekret vom 2. August 1907 ordnet für den ganzen Erdkreis in neuer Weise die Verlobungs- und Eheschließungsform, und zwar so, daß es am Osterfeste 1908 in Kraft tritt. Beide Bestimmungen sind von größter Wichtigkeit für die pfarrseelsorgliche Praxis, weshalb ein Kommentar derselben von der Hand eines so tüchtigen Kanonisten, wie der Verfasser es ist, nur erwünscht kommen kann. Die Schrift bietet zunächst

den Wortlaut des Dekrets Ne temere nebst den nötigen allgemeineren Erläuterungen. Dann folgt eine eingehende Darlegung des neuen Verlobungsrechtes und der vielfachen demnächst Geltung gewinnenden Änderungen in Bezug auf die tridentinische Eheschließungsform. Den Beschluß macht eine Erklärung des seit Ostern 1906 auf Grund der Bulle Provida sapientique cura in Deutschland maßgebenden Eheschließungsrechtes, in der Hauptsache eine zweite Auflage einer früheren diesem Gegenstand gewidmeten Schrift des Verfassers (vgl. diese Zeitschrift LXXIII 347). Der Kommentar, den wir in der vorliegenden Arbeit zu den beiden Dekreten erhalten, zeichnet sich durch große Klarheit, Präzision und Solidität aus. Sehr zweckmäßig ist, daß der Darlegung des neuen Rechtes überall eine solche des bisher bestehenden vorausgeschickt wird, weil auf diese Weise eine bessere Würdigung der so eingreifenden Änderungen ermöglicht wird. Die Schrift darf der Seelsorgsgeistlichkeit, welche nach dem Dekret Ne temere das Volk über die Neubestimmungen belehren soll, angelegentlichst empfohlen werden.

Die Bücherverbote in Papstbriefen. Kanonistisch-bibliographische Studie von Joseph Hilgers S. J. Lex.-8° (VIII u. 108) Freiburg 1907, Herder. *M* 2.50

Bekanntlich ist das wissentliche Lesen der durch Papstbriefe verbotenen Werke unter die strengste kirchliche Strafe gestellt. Weil jede Unkenntnis von dieser Strafe entschuldigt, hat zwar die genaue Kenntnis der von solchem Verbot betroffenen Schriften nicht so sehr eine große unmittelbar praktische Bedeutung, zumal weil eine bestimmte Art des Verbotes erforderlich ist, welche in der bestehenden Praxis der Kirche eine seltene Ausnahme bildet und fast immer gebildet hat. Allein für das kirchenrechtliche und geschichtliche Studium ist es von hohem wissenschaftlichen Interesse, genau die betreffenden Werke und die Art der Verurteilungen oder Verbote zu kennen. Dieses Interesse hat allerdings mindestens seit der Zensurenbulle Pius' IX. vom Jahre 1869 bestanden, und doch hat bisher es keiner gewagt, ein genaues Verzeichnis der so verbotenen Werke herzustellen; so schwierig hat es geschienen. Um so mehr verdient der Verfasser Anerkennung, daß er sich zu dieser Arbeit entschlossen und dieselbe mit einer solchen Genauigkeit und Vollständigkeit ausgeführt hat. Wegen seiner gründlichen Indexstudien, von welchen sein allseitig anerkanntes größeres Werk „Index der verbotenen Bücher" Zeugnis ablegt, war er, wie kaum ein anderer, dazu geeignet, die vorliegende Studie zu einem glücklichen Abschluß zu bringen. Das einleitende Kapitel gibt eine manchen Lesern, zumal den Laien, willkommene Erklärung über den Unterschied und die Bedeutung eines einfachen und eines unter Kirchenstrafe gegebenen Bücherverbots. Letzteres wird für die als Manuskript gedruckten oder die auf anderem Wege vervielfältigten Schriften verneint. Jedenfalls sind darunter nur diejenigen Schriften zu verstehen — und nur solche wird auch wohl der Verfasser meinen —, welche nicht dem freien Verkehr übergeben werden. — Der wesentliche Wert des Werkes liegt in dem Aufschluß über die einzelnen durch päpstliche Schreiben verbotenen Bücher und Schriften. In dieser Beziehung leistet der Verfasser dreierlei: Im ersten Teile werden diejenigen Schriften registriert, welche nicht in dem neuen Index Leos XIII. aufgeführt sind, also insbesondere die älteren vor 1600 erschienenen und verbotenen Schriften. Der zweite Teil gibt eine genaue Beschreibung der im Index Leos XIII. verzeichneten, durch Papstbriefe verbotenen Bücher, und zwar der Originalen, was nur durch Aufsuchen in den verschiedensten Bibliotheken möglich war. Der dritte

Teil bringt den Text der betreffenden Papstbriefe selbst, jedoch nur solcher, welche sich in den sonstigen Sammlungen päpstlicher Schreiben nicht finden. Im Anhang findet man alle unter Pius X. bisher verurteilten Schriften.

Das Veto der katholischen Staaten bei der Papstwahl seit dem Ende des 16. Jahrhunderts. Mit Benützung von unpublizierten Akten aus römischen Archiven und dem k. u. k. Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien. Von Dr Alexander Eisler. gr. 8° (XII u. 236) Wien 1907, Manz. *M* 6.80

Nachdem das angebliche „Recht der Exklusive", das drei katholische Großmächte früher in Anspruch nahmen, in unsern Tagen wieder eine beträchtliche Literatur hervorgerufen hat, neue Theorien aufgetaucht sind und namhafte Fachmänner in ihren Anschauungen sich schroff gegenüberstehen, will der Verfasser auf Grund des vervollständigten historischen Materials durch eindringende Erörterung aller aufgestellten Ansichten die Frage zur endgültigen Lösung bringen. Die im 18. und 19. Jahrhundert geübte „Exklusive" war im Grunde nur eine neue Form der in weite Vergangenheit zurückreichenden weltlichen Einflußnahme auf die Papstwahl und das Ergebnis eines langen rechtshistorischen und politischen Prozesses. Zum Schutz gegen solche fremde Einflußnahme hatte sich seit 1059 eine vollständige Gesetzgebung über die Papstwahl ausgebildet, und als infolge neuer politischer Gestaltung 1447—1644 die europäischen Großmächte unter verschiedenen Formen wieder einzuwirken wußten, waren Pius IV. und Gregor XV. mit neuen gesetzgeberischen Vorkehrungen entgegengetreten. Die Wahlvorgänge 1644 und 1655 bezeichnen den Übergang. Eine Exklusion durch die bloße Willenskundgebung eines weltlichen Machthabers liegt schon 1655 vor, der Ausdruck „Recht der Exklusive" begegnet 1665 zuerst, im Konklave 1676 wird er offiziell gebraucht, 1700 ist das angebliche „Recht" völlig ausgebildet, im Konklave 1721 macht es in ausgeprägter Form sich geltend. Aber zu jeder Zeit ist auch Widerspruch dagegen laut geworden, ein Gesetz Klemens' XII. 1732 und eines von Pius IX. 1870 schließen es stillschweigend aus. Es fehlt auch der geringste Anhaltspunkt zu einem wirklichen „Recht", und die aufgestellten Theorien von einem Vertragsrecht, einem Gewohnheitsrecht, einer Akquisitivverjährung erweist der Verfasser als unhaltbar. Es handelt sich bei dieser Exklusive um das Produkt einer faktischen Machtentfaltung, welche die Kirche in kluger Anpassung an die Zeitverhältnisse stillschweigend geduldet hat, und insofern ist ihre Berücksichtigung zwei Jahrhunderte hindurch der disciplina vigens beizurechnen, aber sie ist von selbst hinfällig bei gänzlich veränderten Zeitverhältnissen. Die Aufgabe des Kanonisten erscheint gut gelöst, aber auch für den Historiker ist aus fleißiger Archivforschung viel Nutzbares beigebracht. Freilich wäre von dieser Seite auch manches einzuwenden, wie: verallgemeinernde und teilweise übertreibende Urteile, Flüchtigkeiten der Korrektur und der Mangel eines Registers. Die Behauptung S. 222, daß im Konklave 1800 gegen Kardinal Gerdil „von einer Exklusive weder dem Inhalte noch der Form nach auch nur eine Spur vorhanden war", kann nicht bestehen gegenüber den Ausführungen bei van Duerm, Un peu plus de lumière sur le Conclave de Venise (1896), die dem Verfasser entgangen sind, während er ein früheres Werk van Duerms rühmend heranzieht. Die von ihm im Anhang beigegebenen Nr 23—30 sind kleine Bruchstücke aus der von van Duerm veröffentlichten Korrespondenz, der

freilich nur eine französische Übersetzung bietet. Wo beide einmal französischen Text bringen (Nachtrag zur Depesche 12. März 1800), sind die kleinen Verschiedenheiten nicht ohne Interesse.

Das Leben der Seele. Von Dr B. W. Switalski. kl. 8° (148) Braunsberg 1907, Bender. *M* 2.—

Man kann dieser kleinen anspruchslosen Einführung in die Psychologie die Anerkennung nicht versagen. Nach einer Einleitung, welche Begriff, Quellen und Methode, Geschichte und Literatur der Psychologie kurz skizziert, führt uns Switalski ein in empirische Psychologie. Zunächst wird der Bewußtseinsverlauf im allgemeinen geschildert, darauf kommt das Nervensystem als körperliche Grundlage des seelischen Lebens zur Sprache. Dann werden die Bewußtseinsinhalte in drei großen Gruppen: Erkenntnisvorgänge (Empfindungen, Vorstellungen, Denkgebilde), Gefühle, Strebungen und Wollen vorgeführt. Nach einer zusammenfassenden Darstellung der Hauptgesetze des Seelenlebens, die zugleich als Skizze der Entfaltung der Seelentätigkeit im Laufe eines Menschenlebens gelten kann, kommen noch die normalen wie die krankhaften Modifikationen menschlicher Seelenzustände zur Behandlung. Auf der im ersten Teil gewonnenen Erfahrungsgrundlage baut sich dann der zweite, viel kürzere metaphysische Teil des Buches auf. Er behandelt das Verhältnis von Seele und Leib, das Wesen der menschlichen Seele und ihren Unterschied von der Tierseele, die Vermögen oder Fähigkeiten der Seele, Ursprung und Fortdauer der Seele.

Schritt für Schritt von der Beobachtung ausgehend läßt so Switalski die ganze Wissenschaft der Psychologie vor uns entstehen. Mit großem Geschick sucht er allüberall die Begriffe abzugrenzen und diese Abgrenzung zu begründen. Es wird uns nicht eine reine Beschreibung geboten, ein gut Stück rationelle Psychologie ist bereits in diesen empirischen Teil verwoben. Manches kleine Einzelglied der Darstellung Switalskis würde in scholastischen Traktaten sich auswachsen zu einer These mit ausführlicher Darstellung des Fragestandes, mit bis ins einzelnste gehenden Beweisführungen, mit Lösung von Schwierigkeiten — und zwar sicher nicht zum Schaden der so wichtigen psychologischen Probleme. Übrigens finden wir auch bei Switalski ein Beispiel dieser mehr eingehenden Darstellung einer Sonderfrage in der wirklich schönen Verteidigung der Willensfreiheit. Hier wird der Verfasser von selbst dazu geführt, für seine Begriffe und Beweise die Belastungsprobe durch Lösung der entgegengesetzten Schwierigkeiten zu machen. Seine gründlichen Unterscheidungen sind zwar nicht in ein Concedo, nego und subdistinguo gekleidet, im übrigen aber durch nichts von scholastischen Distinktionen verschieden; ein Zeichen wohl, daß alte und neue Methode sich durchaus nicht feindlich entgegenstehen. Wir können Switalski um so freudiger beglückwünschen, als auch seine Methode zu den gleichen soliden Resultaten führt, zu denen einst die Philosophie der Vorzeit gelangte. Am Schlusse der Wanderung enthüllt sich vor uns der lebendige, tätige Untergrund der psychischen Erscheinungen als substantielles, einfaches, geistiges, unsterbliches Wesen.

In Bezug auf Einzelheiten kann man anderer Ansicht sein. Switalski behandelt die Gefühle als große, von den Erkenntnisvorgängen wie von den Strebungen gesonderte Gruppe. Dennoch spricht manches für die scholastische Einteilungsweise, welche die Gefühle bereits in die große Klasse der Strebungen einbezieht. In andern Punkten von geringerer Bedeutung zeigte es sich bei wiederholter Überlegung nicht selten, daß es sich um einen bloßen Unterschied in der Sprechweise handelt.

Man wird zugeben, daß der Gang, den Switalski gewählt, in einer Zeit, die für psychologische Entwicklung und genetische Methode so begeistert ist, manchen Studierenden besser anspricht als ein straff nach Thesen geordneter scholastischer Traktat. So hat er seine volle Berechtigung. Allein die scholastische Methode besitzt auch ihre nicht zu verkennenden Vorzüge. Gerade die alte Verteilung in Einzelfragen und Thesen gestattet tiefer einzudringen, gründlicher zu schulen und philosophisch durchzubilden als die neue genetische Methode. Bei der letzteren drängt der Gang vorwärts; manche Schwierigkeit kann man dabei nicht lösen, sondern muß sie liegen lassen; auch die Grenzen der Begründung der Einzelaufstellungen sind eng gezogen, und manches wird auf diese Weise, so wahrscheinlich es dem Blick des weiter eilenden Wanderers gelten mag, problematisch bleiben.

Karl Ernst von Baers Schriften, ausgewählt und eingeleitet von Dr Remigius Stölzle. 15 × 20 cm. (VI u. 230) Stuttgart 1907, Greiner & Pfeiffer. Geb. *M* 2.50

Schon 1897 hatte Prof. Stölzle in einem größeren Buche „K. E. v. Baer und seine Weltanschauung", welches in dieser Zeitschrift (LIII 553) eingehend besprochen wurde, das Andenken an den großen Gelehrten in wissenschaftlichen Kreisen wieder aufgefrischt. Das vorliegende Büchlein will Ernst v. Baer auch in weiteren Kreisen zu Ehren bringen durch eine geeignete Auswahl aus dessen Schriften. Gegenüber dem herrschenden Naturalismus, welchem das „metaphysische Bedürfnis" völlig abhanden gekommen zu sein scheint, war dieses Unternehmen recht zeitgemäß, und es ist auch vom Verfasser gut durchgeführt worden. Die Einleitung gibt eine kurze Orientierung über die Teilnahme, die man v. Baers Anschauungen neuerdings wieder entgegenbringt, sowie auch über sein Leben und seine Werke und seine Weltanschauung. Der erste Abschnitt des Buches (S. 17—171) umfaßt Baers Naturphilosophie, nämlich seine Stellung zur Teleologie, zur Entwicklungslehre und zur Anthropologie, d. h. zur darwinistischen Lehre von der tierischen Abstammung des Menschen. Daß v. Baer diese letztere ablehnte, geht aus den 60 Seiten (S. 110—171) umfassenden Zitaten zur Genüge hervor. Die folgenden kürzeren zwei Abschnitte geben Baers Stellung zur Religionsphilosophie (S. 175—182) und zur Geschichtsphilosophie (S. 185—227) wieder. Die einzelnen Abschnitte sind aus Baers Werken sorgfältig ausgewählt und mit einer kurzen orientierenden Einleitung vom Verfasser versehen.

Historia Ecclesiastica. Auctore Dr Antonio Weiss, Historiae Eccles. et Patrologiae Professore p. o. in universitate Graecensi. Tom. I. gr. 8° (XII u. 798) Graecii et Viennae 1907, sumptibus fecit „Styria". *M* 12.

Die eigentümlichen Sprachverhältnisse der österreichischen Länder erklären es hinreichend, daß der Verfasser sich entschlossen hat, dieses neue Lehrbuch in der allen gemeinsamen Kirchen- und Gelehrtensprache zu schreiben. Auch in auswärtigen Ländern begegnet man nicht selten der Nachfrage nach einer allen Anforderungen der Zeit entsprechenden, aber lateinisch abgefaßten Kirchengeschichte. Das vorliegende Werk mit seinem leichten, durchsichtigen Latein, seiner Übersichtlichkeit und seinem Reichtum wäre es wert, auch außerhalb Österreichs Freunde zu finden. Dem Stoff nach ist es sehr vollständig, im Urteil besonnen, im Verzeichnis der Literatur bis

heran an das Jahr 1905 überaus reich und sorgfältig. Die Einteilung ist schlicht und bequem, die Darstellung kurz und klar. Die christliche Literärgeschichte und die kirchliche Kunst sind ausgiebiger behandelt als gewöhnlich in Lehrbüchern dieser Art; auf die erste Ausbreitung des Christentums in den germanischen und slavischen Ländern wird besonders liebevoll eingegangen. Alles in allem liegt ein vortreffliches Lehrbuch vor. Einzelnes hat inzwischen durch neuere Literaturerscheinungen (1905—1907) neue Beleuchtung erfahren, was eine nächste Auflage selbstverständlich verwerten wird; vereinzelt wird man auch von Anschauungen des Verfassers abweichen, so z. B. wenn er Seite 293 im Mohammedanismus eine Art Vorbereitung oder Überleitung roher Völker zur christlichen Religion erkennen will, oder wenn er Seite 383, der Ansicht einiger Neuerer beistimmend, den hl. Augustinus in „den letzten Jahren seines Lebens" seine bisherige Prädestinationslehre vollständig ändern läßt. Historische oder überhaupt äußere Anhaltspunkte sind für eine solche Annahme gar nicht vorhanden; was die theologische Exegese einzelner seiner Aussprüche angeht, so sei verwiesen auf A. Lehmkuhl, Der hl. Augustin und die Prädestinationsfrage (Theologisch-praktische Monatsschrift VII, Passau 1897, 753).

Joseph Kardinal Hergenröthers **Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.** Vierte Auflage, neu bearbeitet von Dr J. P. Kirsch. III. (Schluß-) Band. 1. Abt.: Vom Anfang des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. gr. 8° (VIII u. 434) Freiburg 1907, Herder. *M* 6.—

Gleich den früheren Bänden dieser Neuauflage (vgl. diese Zeitschr. LXIII 348 und LXVIII 585) sucht der vorliegende Halbband dem Hergenröthersche Texte, der mit geringen Ausnahmen fast überall wörtlich beibehalten ist, leichtere Übersichtlichkeit zu geben, Hergenröthers reiche Literaturangaben besser zu ordnen und zu verteilen und bis auf die Jetztzeit zu ergänzen. Sachlich ist nur wenig geändert, dagegen sind Einteilung und Anordnung ganz andere geworden. Auch der Druck weist mehr Wechsel auf. Mit der noch ausstehenden zweiten Abteilung des dritten Bandes wird die Neuauflage ihren Abschluß finden.

Lehrbuch der Kirchengeschichte für Mittelschulen. Von Anton Ender. Mit 25 Abbildungen. 8° (XII u. 196) Freiburg 1907, Herder. *M* 2.50

In Rücksicht auf praktische Verwendbarkeit für den Schulunterricht ist der gesamte Stoff auf 82 abgerundete Lehreinheiten zurückgeführt und von allem ein wenn auch markiges, doch knappes Gerippe geboten. Durch zahlreiche, oft treffende Nebeneinanderstellungen oder Entgegensetzungen der historischen Momente wird die Aufmerksamkeit angeregt und das Gedächtnis unterstützt. Für die weitere Ausführung der hier gegebenen Skizzen im Lehrvortrag könnte des Verfassers größeres Werk „Die Geschichte der katholischen Kirche", Einsiedeln 1901 (vgl. diese Zeitschr. LXIV 339) als Hilfsmittel dienen. Außer den üblichen chronologischen Tabellen ist als Anhang ein kurzer Unterricht über die Katakomben und die kirchlichen Baustile beigegeben, durch hübsche Abbildungen erläutert. Das Büchlein trifft Ton und Sinnesart des Volkes so glücklich und ist von so warm katholischem Geiste erfüllt, daß es sich gerade bei seiner Kürze wohl auch unter den Erwachsenen Freunde erwerben wird, wobei dann einige kleine Ungenauigkeiten weniger ins Gewicht

fallen. Viel Vergnügen und Anregung kann es dem gewähren, der in der Kirchengeschichte bereits bewandert ist, dank einer großen Originalität in Einteilung und Auffassung.

Lehrbuch der Kirchengeschichte zum Gebrauche in Schulen und zum Selbstunterricht. Von P. Meinrad (Alois) Bader, Cisterzienser-Ordenspriester. Sechste Auflage. 8° (XVIII u. 304) Innsbruck 1906, Rauch. Geb. *M* 2.—

Kurzer Abriß der Kirchengeschichte für höhere Schulen. Von Andreas Sladeczek. Fünfte Auflage. 8° (IV u. 60) Freiburg 1906, Herder. 40 *Pf.*

Kirchengeschichte. [Lehrbuch der katholischen Religion für die oberen Klassen höherer Lehranstalten. 1. Tl.] Von Gerhard Rauschen. Zweite, verbesserte Auflage. 8° (VIII u. 148) Bonn 1907, Hanstein. Geb. *M* 1.90

Von diesen Neuausgaben sind die beiden letzteren in dieser Zeitschrift früher bereits zu lobender Anzeige gekommen. Der Abriß von Sladeczek (vgl. XXVII 325) empfiehlt sich durch Kürze, Faßlichkeit und niedern Preis, dann aber auch durch glückliche Betonung des Biographischen, namentlich der Heiligengeschichte. Rauschens rasch erfolgte Wiederauflage (vgl. LXXII 574) beweist, daß er den herrschenden Anforderungen gerecht zu werden verstanden hat. Das Büchlein ist der Durchsicht unterzogen und mit einer Zeittafel bereichert worden. Baders Lehrbuch blickt seit 1892 auf eine Reihe von Auflagen zurück, es ist vom österreichischen Gesamtepiskopat ehrenvoll anerkannt und warm empfohlen worden. Im Verhältnis zum bescheidenen Umfang ist es sehr reichhaltig, dabei übersichtlich und klar und kann mit seiner schlichten, besonnenen Darlegung auch als Lesebuch dienen für das Volk. Es ist in vorzüglichem Geiste gehalten und in der Einführung seiner Urteile oft recht glücklich. Besondere Anerkennung verdienen einige praktische Tabellen, z. B. zu den Hohenstaufenkämpfen oder zur Papstgeschichte während des abendländischen Schismas.

Alfred der Große, König von England. Von P. Athanasius Zimmermann S. J. Mit 15 Illustrationen. [Illustrierte Geschichtsbibliothek für jung und alt. VII.] 8° (X u. 86) Graz 1908, Verlagshandlung Styria. *M* 1.—

Die Forschungen der letzten Jahrzehnte haben, insbesondere auch mit Rücksicht auf die Tausendjahrfeier von Alfreds Tod 1901, über diese anziehende christliche Herrschergestalt vieles besser ans Tageslicht gestellt; unsere deutschen Spezialdarstellungen waren veraltet, und so konnte für die Reihe der in diesen Blättern (LXXIII 458) nach Verdienst gewürdigten „Illustrierten Geschichtsbibliothek" eine glücklichere Stoffwahl kaum getroffen werden. Der Verfasser brachte dazu mit seine vorzügliche Kenntnis der englischen Geschichtschreibung bis zu ihren neuesten Erzeugnissen und einen regen Blick für kulturgeschichtliche Gebiete der verschiedensten Art. Es findet sich daher auch ein ungeheurer Stoffreichtum auf wenig Raum zusammengedrängt, und in der Auswahl der Illustrationen, unter welchen die zwei historischen Karten besonders zu rühmen sind, verrät sich glückliches Verständnis.

Die bei einer gewissen Geschichtschreibung hergebrachte Verkleinerung derjenigen Herrscher, die durch Frommsinn ausgezeichnet waren, weist der Verfasser, auf feste geschichtliche Momente gestützt, siegreich zurück. Nicht nur für menschlich edle Züge, z. B. die Bruderliebe zwischen Alfred und Ethelred, sondern auch für die Blüten und Früchte des Glaubenslebens hat er manches schöne Wort. Nicht ganz glücklich verrät sich bei den Bemerkungen über Boethius (S. 73) der Einfluß Plummers. Bei Verwertung des strengen Urteils Bedas über zeitgenössische Klöster wäre der Schein einer Verallgemeinerung sorglich zu meiden gewesen. Der „schöne Förster Balduin" (S. 39 Anm.) wird als romantischer Druckfehler manches Vergnügen bereiten. Wenn das Schriftchen im ganzen die Verhältnisse des damaligen England, die Reihenfolge der Ereignisse und die Entfaltung der Persönlichkeit und Herrschertätigkeit Alfreds nicht immer mühelos überschauen läßt, so ist dies zum Teil den historischen Verwicklungen selbst, zum Teil auch der Häufung des Stoffes zuzuschreiben. Die Art dieser Häufung hat aber die günstige Wirkung, daß sie in hohem Grade das Interesse für die Sache schärft und die Wißbegier reizt.

Das Kaiserliche Hochstift Bamberg nach seiner kulturellen Bedeutsamkeit. Geschichtliche Studie. Von Dr Adam Senger, Domkapitular. 8° (98) Bamberg 1907, Kommissionsverlag der Schmidtschen Buchhandlung (Streicher). *M* 1.20

Es ist eine Gelegenheitsschrift, die zur Feier des 900jährigen Bestandes der Diözese die Denkwürdigkeiten vergangener Zeiten farbenreich und lebendig vor Augen führt. Sie schildert in volkstümlicher Weise das alte Hochstift als wahren Kulturträger und erzählt in fünf Abschnitten zwanglos von allem, was für Geistesbildung und materiellen Wohlstand, für Kolonisation und Schule, für Kunst und Charitas von der geistlichen Landesherrschaft ausgegangen ist. Ein Lichtpunkt von besonderem Glanz ist „das Zeitalter der Schönborn". Auch Schatten werden nicht übergangen. Der Bamberger soll über alles voll aufgeklärt werden, was in der Geschichte des Stiftes Beachtung beansprucht. Bei Berührung der „schärfsten Intoleranz" und der „Härten gegen die Bekenner der neuen Lehre, die vom paritätischen Standpunkte aus zu verurteilen sind", wäre mit den allgemeinen Verhältnissen der Zeit auch die Rechtslage mehr zu betonen gewesen, um nicht in dem weniger kundigen Leser irrige Vorstellungen zu wecken. Sonst finden sich über das ganze Schriftchen hingestreut viele vortreffliche Bemerkungen, die nicht nur für die Vergangenheit Bambergs, sondern für manche Erscheinungen des mittelalterlichen Lebens und der späteren Jahrhunderte gute Lehren enthalten. Sie geben dem Schriftchen einen allgemeineren Wert.

Der Josefinische Klostersturm im Land ob der Enns. Von Dr Rud. Hittmair. gr. 8° (XXX u. 576) Freiburg 1907, Herder. *M* 10.—

Diese rein quellenmäßige Veröffentlichung ist als eine sehr reichhaltige, nach richtigen Gesichtspunkten erfaßte und in vieler Richtung nutzbare unter den „empfehlenswerten Schriften" bereits oben S. 110 dem Kreise der Interessenten vorgeführt worden mit kurzem Überblick über Plan und Hauptergebnisse. Die so außerordentlich „umfassende Darbietung des vorhandenen Materials" für ein genau begrenztes Territorium brachte von selbst die Frage in Anregung, ob in einer solch

eingehenden Inhaltswiedergabe der gesamten Akten nun auch die ganze objektive Wirklichkeit sich widerspiegle, eine nach allen Seiten erschöpfende Würdigung der historischen Vorgänge gegeben sei. Ein Satz der Vorrede schien dies anzunehmen und gab dadurch Veranlassung zu einer Gegenäußerung, da hier im wesentlichen doch nur die eine Seite gehört werde und da schon der Natur der Sache nach in den Akten vieles nicht zum Ausdruck gelangen konnte. Diese dem wirklichen Wert des Werkes durchaus nicht abträgliche Meinungsäußerung hat bedauerlicherweise dahin mißverstanden werden können, als ob damit die Gewissenhaftigkeit des Forschers und Sammlers oder gar die Loyalität des Geschichtschreibers in Verwertung des ihm erreichbaren Materials in Zweifel gezogen werden sollte. Um diesen dem gegebenen Referat durchaus fernliegenden Sinn aufs bestimmteste auszuschließen, ist hier nochmals auf das Werk zurückgekommen.

Die Aufhebung der Wallfahrt Nothgottes im Rheingau. Nach ungedruckten Quellen. Von P. Kilian O. Cap. [Veröffentlichungen aus dem Archiv der rhein.-westfäl. Kapuzinerordensprovinz. Abt.: Die ehemalig rheinische Provinz. I.] 8° (96) Mainz 1907, Kirchheim. *M* 1.—

Die Wallfahrt „Nothgottes" zur Verehrung des leidenden Heilandes am Ölberg war vom Rüdesheimer Ritter Brömser durch Erbauung der Kirche auf eigenem Boden 1390 begründet und von einem späteren Brömser 1620 den Kapuzinern übergeben, welche dieselbe zu großer Blüte brachten. Das Kloster, 1622 errichtet, in welchem auch Martin von Cochem wirkte, diente zeitweise als Noviziat und als Studienhaus. Bei der großen Austeilung der Kirchengüter 1803 fiel es an Nassau-Usingen, wurde auf den Aussterbe-Etat gesetzt und 1813 aufgehoben. Das Gnadenbild kam in die Kirche nach Rüdesheim; Kloster und Kirche wurden an Private verkauft und sind durch die gegenwärtigen Besitzer wenigstens wieder in geziemenden Stand gebracht. Als die Änderung eintrat, waltete im Kloster der alte gute Geist, und die Wächter der Wallfahrt erfreuten sich im Volke der Beliebtheit. So hart die Aufhebung traf, muß man dem Hause Nassau nachrühmen, daß es, namentlich im Vergleich zu Bayern und Württemberg, mit Menschlichkeit und einem gewissen Wohlanstand verfuhr. Die betreffenden Vorgänge sind nach den Akten des Staatsarchivs in Wiesbaden dargestellt; für die frühere Zeit hat hauptsächlich das Archiv der Ordensprovinz einiges Material geliefert. Eine Anzahl Abbildungen sind beigegeben. Besonders dankenswert ist die tabellarische Zusammenstellung aller Niederlassungen der ehemaligen rheinischen Ordensprovinz. Früher 45, betrugen sie beim Ausbruch der französischen Revolution nur noch 33, welche in eine Mainzer, eine Trierische und eine Pfälzer Kustodie zerfielen.

„Anno Neun". Geschichtliche Bilder aus der Ruhmeszeit Tirols. Eine Jahrhundertgabe für das Volk. 8° Innsbruck 1907, Vereinsbuchhandlung.

1. Bdchn: **Tirols Heldenkampf.** Von Wladimir Kuk. (44) 60 *Pf.*
2. u. 3. Bdchn: **Siard Hafer, der patriotische Kurat von Straß.** Nach dessen eigenen Aufzeichnungen und einschlägigen Quellen bearbeitet. Von Heinrich v. Wörndle. Mit 5 Abbildungen. (148) *M* 1.20

Daß die Tiroler ihre großen Erinnerungen feiern, und daß dem Säkularjahre ihrer ruhmreichen Erhebung die Veröffentlichung geschichtlicher Denkwürdigkeiten

vorausgeht, ist recht und billig. Das erste der hier vorliegenden Bändchen gibt einen Überblick über den gesamten Verlauf der Tiroler Freiheitskämpfe bis zur Festnahme des Sandwirts, etwas idealisierend, mehr gewandt als volkstümlich geschrieben, aber von Wärme und Begeisterung getragen. Ungemein anziehend sind die Erinnerungen an den wackern Seelsorgepriester Hafer im 2. und 3. Bändchen, die sich zum größeren Teil auf die eigenen Aufzeichnungen des vielgeprüften Mannes stützen können. Manche würden es vorgezogen haben, den vollständigen Text dieser treuherzigen Aufzeichnungen vor sich zu sehen, vom Herausgeber des weiteren erläutert und ergänzt. Allein H. v. Wörndle, dem schon so manche schöne Schrift insbesondere über die Ruhmeszeit Tirols verdankt wird (vgl. diese Blätter XLVI 220; LXII 94), hat es verstanden, aus zahlreichen Textstücken, wertvoller Ausbeute der Archive wie der gedruckten Literatur und eigenen sachkundigen Ausführungen ein abgerundetes Ganze zu schaffen, das sich angenehm liest und doch den Grundcharakter der Aufzeichnungen wahrt. Nicht leicht wird man ohne lebhafte Anteilnahme der Erzählung folgen. Für den Seelsorgepriester, der dem braven Manne in allem nachfühlen kann, hat sie etwas Ergreifendes und hoch Erbauliches.

L'Avenir de l'Église Russe. Essai sur la crise sociale et religieuse en Russie. Par Joseph Wilbois. 8° (VIII u. 304) Paris 1907, Bloud. *Fr.* 3.50

Ein zeitweilig in Rußland sich aufhaltender Franzose sucht den russischen Volkscharakter verstehen zu lehren, das russische Leben, wie es auf Grund der geographischen Voraussetzungen und der historischen Vergangenheit sich stereotypiert hat. So allein glaubt er auch die kirchlichen Zustände Rußlands vollkommen zum Verständnis zu bringen, sowie die Zukunftsaussichten, die sich für eine Wiedervereinigung der russischen mit der römischen Kirche bieten. Diese Vereinigung hält er für unabweisbar auf die Länge der Zeit, sieht aber keinen andern Weg der Beschleunigung als eifrige Einzelarbeit, die von Angehörigen der verschiedenen katholischen Nationen aufgeboten werden müsse, um das Eis zu brechen und eine Verschmelzung einzuleiten. Man findet in den sieben Briefen manche feine Bemerkungen. Läßt sich auch schwer ermessen, inwieweit das Beobachtungsmaterial zu allgemeinen Urteilen ausreichend sei, so folgt man doch den Ausführungen mit Interesse und findet manches zu lernen.

Darwin und seine Schule. Von P. Martin Gander O. S. B. Mit 6 Einschaltbildern. [Benzigers naturwissenschaftliche Bibliothek. Nr 10.] kl. 8° (176) Einsiedeln 1907, Benziger. *M* 1.50

Das kleine Büchlein beschäftigt sich nicht mit der Entwicklungslehre als naturwissenschaftlicher Theorie, sondern mit dem Darwinismus im engeren Sinne und seinen Anwendungen auf die Psychologie, die Religions- und Gesellschaftslehre, also mit der darwinistischen Welt- und Lebensanschauung. Dem populären Zwecke entsprechend beschränkt sich die Schrift auf die Darlegung der Grundgedanken von Darwin, Romanes, Haeckel, Nietzsche usw. und auf eine kurze Widerlegung derselben. Die Porträts von Darwin (im Alter und in früheren Jahren), Romanes, Haeckel, Weißmann und Nietzsche sind als Einschaltbilder beigegeben. Daß Charles Darwins „Hauptziel die wissenschaftliche Begründung der mechanischen Welt-

anschauung, der Weltordnung und Weltentwicklung ohne Gott" gewesen sei, wie Seite 58 behauptet wird, ist nicht zutreffend. Am Schlusse seines Hauptwerkes „Die Entstehung der Arten" sprach er sich noch für die Annahme eines Schöpfers aus, später wurde er durch Haeckel usw. immer mehr in die Gegnerschaft zur Schöpfungstheorie gedrängt; aber von einer von vornherein vorhandenen atheistischen Tendenz seiner Werke wie bei Haeckel kann man bei Darwin nicht reden.

Handbuch der Elementarmathematik für Lehrer. Von Prof. Dr Schwering. Mit 193 Figuren. 8° (VIII u. 408) Leipzig 1907, Teubner. *M* 8.—

Das Handbuch ist für Lehrer der Elementarmathematik bestimmt. Deshalb bietet es eine allseitige Betrachtung und tiefere Begründung des vorzutragenden Lehrstoffes, wie sie zu einem gedeihlichen Unterricht erforderlich ist. Die Hauptteile behandeln Arithmetik, Planimetrie, Trigonometrie und Stereometrie. Das Buch ist dadurch besonders wertvoll, daß es die Grundbegriffe ausgiebig erläutert und scharf bestimmt. Denn ohne eine klare und richtige Auffassung jener Ideen, auf denen sich die Mathematik in strenger Folgerichtigkeit wie kein anderer Wissenszweig aufbaut, ist weder die erforderliche Durchsichtigkeit noch Gewißheit in der Ausgestaltung zu erhoffen. Auf die logische Gliederung im ganzen und Herleitung im einzelnen legt daher Dr Schwering das größte Gewicht. Zum Belege dafür sei auf die Zusammenfassung von Addition, Multiplikation und Potenz, Subtraktion, Division und Radikation oder auch die Erweiterung des Zahlengebietes durch irrationale und imaginäre Zahlen hingewiesen; als Beispiel einer streng geschlossenen Deduktion kann die Ableitung der Polarsätze durch Gleichungslösung (S. 340 ff) dienen. Die genannten beiden Vorzüge geben dem Werke eine seltene Solidität. Auch der philosophische Standpunkt, ein gemäßigter Realismus, welcher in den grundlegenden Erörterungen zu Tage tritt, muß als der einzig richtige und wahre anerkannt werden. Nur verschwindend weniges dürfte zu Bedenken Anlaß geben. Nachdem vollkommen richtig S. 2 die Zahl als der Begriff einer Vielheit erklärt wurde, multitudo mensurata per unum, sagten die Alten, sollte (S. 4) die Einheit nicht als Zahl bezeichnet werden, da sie nur das Element ist, welches uns zum Messen einer Vielheit dient und erst durch Messung der Begriff einer Zahl entsteht. Noch weniger darf das Zeichen 0 (S. 10) eine Zahl genannt werden, es bedeutet vielmehr die Negation einer solchen. Eine ähnliche Schwierigkeit entsteht, wenn (S. 170 u. 172) der Punkt als Teil der Linie aufgefaßt wird. Punkte im mathematischen Sinne sind nur Grenzen einer Linie, wie in ihrem Bereiche die Linien und Flächen. Ich darf mir eben die Linie nicht entstanden denken durch das Nebeneinanderlegen von Punkten, höchstens durch die stetige Fortbewegung eines solchen. Kurz erwähnt sei noch die lichtvolle, übersichtliche Darstellung, die mathematische Eleganz, welche die Benutzung des Buches angenehm erleichtert. Auch die äußere Ausstattung kann als mustergültig bezeichnet werden.

Armenwesen und Armenfürsorge. Einführung in die soziale Hilfsarbeit. Von Dr Adolf Weber. kl. 8° (120) Leipzig 1907, Göschen. 80 *Pf.*

Weber beklagt es, daß die deutsche nationalökonomische Wissenschaft der Gegenwart den vielen ernsten Fragen der Armenpflege und Armenpolitik die gebührende Aufmerksamkeit nicht schenke. Vielleicht erklärt sich diese Tatsache zum Teil eben

daher, daß die Armenfürsorge kein bloß soziales Problem ist, sondern in der Armenpflege sich notwendig individualisiert. Hier wird nicht nur die soziale Möglichkeit geboten, durch Selbstbetätigung das eigene Wohl zu verwirklichen, sondern es muß auch dem einzelnen Individuum unmittelbar geholfen werden. Von Selbsterwirkung des privaten oder individuellen Wohles kann ja in vielen Fällen gar keine Rede sein. So wird das Armenwesen, die Armenfürsorge immerhin eine gewisse Sonderstellung im Kreis des nationalökonomischen Wissens einnehmen, weshalb denn auch Nationalökonomen nicht selten diesem Spezialgebiete geringere Beachtung schenken. Um so mehr müssen wir es dem Verfasser danken, daß er als Lehrer der Nationalökonomie in wissenschaftlicher und zugleich kurzer, leicht verständlicher Form dieses viel vernachlässigte Gebiet in Angriff genommen hat. Der schönste Vorzug dieser Schrift aber bleibt, daß der Verfasser aus edler Nächstenliebe seine Arbeit unternimmt, unter den Eindrücken, die ihm der langjährige persönliche Verkehr mit Armen hinterlassen, das Werk der Armenfürsorge beurteilt. Nach Angaben über die Literatur folgt im „Allgemeinen Teile" eine Geschichte der Armenfürsorge, die Darlegung des Begriffs, Wesens, Umfangs der Armut, die Lehre von der Organisation der sozialen Hilfsarbeit (öffentliche, kirchliche, private Armenfürsorge und die Verbindung derselben miteinander). Hieran schließen sich „Zehn Gebote der praktischen Armenfürsorge". Der „besondere Teil" behandelt einleitend die Bedeutung der sozialen Gesetzgebung für die soziale Hilfsarbeit; dann im 1. Abschnitt den Kampf gegen die Hauptursachen der Armut (Arbeitslosigkeit, Volkskrankheiten, Alkoholismus, mangelhafte Führung des Haushalts), im 2. Abschnitt: Hilfe bei unmittelbar vorhandener Not (geschlossene Armenpflege, offene Armenfürsorge), im 3. Abschnitt die Kinder- und Jugendfürsorge, im 4. Abschnitt die Armenzucht und Armenpolizei: auf kurzem Raum zusammengedrängt ein überaus reiches Material, geschickt und übersichtlich verbunden, in der Beleuchtung eines zuverlässigen, durch Wissen und Erfahrung abgeklärten Urteils, mit der Wärme, wie sie nur die echte christliche Nächstenliebe verleihen kann, behandelt.

Die Großstadt und ihre sozialen Probleme. Von Adolf Weber. [Wissenschaft und Bildung. Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens. Nr 33.] kl. 8° (VIII u. 138) Leipzig 1908, Quelle & Meyer. *M* 1.—; geb. in Orig.-Leinwandband *M* 1.25

Eine erfreuliche Gabe, diese kleine und doch so inhaltreiche Schrift, genau so wertvoll, wie die unlängst vom Verfasser in der Göschenschen Sammlung herausgegebene Arbeit über Armenwesen. Diesmal handelt es sich um das so hochinteressante Problem der Großstadt — nicht ein Problem ist es — ein ganzer Knäuel von Fragen und Schwierigkeiten, die gelöst werden müssen im Interesse der Wohlfahrt unseres Volkes. Weber, der sich schon früher als wohl bewandert in der städtischen Wohnungsfrage erwiesen, zeigt die Wege, wie die heute zum Teil noch wenig befriedigenden Verhältnisse der städtischen Siedelung umgestaltet werden können. Er fordert nicht die Vernichtung der Großstadt. Auch da ist in maßvoller Klugheit sein Leitsatz: Das Gute erhalten, das Verkehrte beseitigen. In diesem Geiste behandelt er die kulturelle und soziale Bedeutung der Großstadt, das Familienleben in der modernen Großstadt, die Wohnungsfrage, das Verkehrsproblem, die Arbeitslosigkeit, Armut und Armenfürsorge, Volksbildung und Volksgeselligkeit. In allen diesen Fragen erweist sich Weber als warmen, aber auch als offenherzigen

Freund des Volkes. Er legt klar seine Ansichten dar, unbekümmert um etwaigen Widerspruch, ganz besonders da, wo er Zeugnis ablegt für seine tief christliche Überzeugung.

Medulla Sancti Thomae Aquinatis per omnes anni liturgici dies distributa seu meditationes ex Operibus S. Thomae depromptae, auctore Fr. D. Mézard. 2 vols. 18° (VIII u. 502, 392) Paris 1907, Lethielleux. *Fr.* 5.—

Dem von der höchsten kirchlichen Obrigkeit immer wieder erneuerten Hinweis auf das Studium des hl. Thomas können Seelsorger in leichter und nützlicher Art nachkommen durch Benutzung der Betrachtungspunkte, welche P. Mézard für alle Tage des Kirchenjahres aus den Werken des großen Scholastikers fast ausschließlich mit dessen Worten zusammenstellte. Seine kurzen, meist zwei kleine Seiten füllenden Punkte behandeln im Advent Gründe und Umstände der Menschwerdung, in der Weihnachtszeit Christi Geburt und Leben, während der Fasten sein Leiden, bei den folgenden Festen des Herrn Auferstehung und Himmelfahrt, die Sendung und die Wirkungen des Heiligen Geistes, die Verehrung des heiligsten Sakramentes und des Herzens Jesu. Der zweite Band gibt für die Zeit nach dem 1. Juli Stoff zu Erwägungen über Gott und seine Eigenschaften, über die Wege der Reinigung, Heiligung und Einigung, d. h. über Abkehr von Sünden und Lastern, Übung der Tugenden und vollkommenes Leben der Freundschaft mit Gott. Nach Allerheiligen bilden Punkte über die vier letzten Dinge den Schluß. Als Anhang zum Gebrauche bei Exerzitien leiten siebzehn Betrachtungen an zur Erforschung über den Fortschritt im geistlichen Leben. Da nicht nur aus den dogmatischen Schriften des Aquinaten, sondern auch aus den aszetischen und aus seinen Predigten vieles in beiden Bänden verwertet ist, erhält man eine kostbare Sammlung der tiefsinnigsten und doch einfachen Sätze, in denen die wichtigsten Lehren des Glaubens und der Sitte erläutert und zur Verwertung empfohlen sind.

L'Esprit Saint, sa personne divine, son action dans l'Église et dans les ames. Méditations inédites. Par Msgr Dupanloup, evêque d'Orléans. 12° (VIII u. 256) Paris 1907, Lethielleux. *Fr.* 2.—

Der hochw. Bischof von Rosea, F. J. Xavier Jourdan de la Passadière, hat dies letzte, vor fünfundzwanzig Jahren geschriebene Werk des berühmten Bischofs von Orléans herausgegeben. Es enthält einen ersten Entwurf, die Ausführungen, welche der Verfasser als Frucht seiner Betrachtung am Morgen aufzeichnete. Er wollte in vier Büchern den Heiligen Geist zeigen als „Gott, Schöpfer, Erleuchter und Heiligmacher". Das erste: „Der Heilige Geist ist Gott" kam zum Abschluß; vom zweiten: „Der Heilige Geist ist der Geist der Stärke", sind neun Kapitel vorhanden. Die nicht überarbeitete, noch abgerundete Skizze hat den Vorzug der Ursprünglichkeit, redet die Sprache des Herzens, gibt darum öfters etwas gewagte Ausdrucke oder Wendungen, Spiegelbilder der augenblicklichen Stimmungen des Schreibenden. Sie wird, wie der Herausgeber hofft, „eine Quelle inneren Lichtes sein für Seelen, die guten Willens sind, diese mit tiefer Ehrfurcht erfüllen gegen den Geist der Wahrheit und Liebe".

Die christliche Lehre von den evangelischen Räten mit Berücksichtigung ihrer sittlichen und sozialen Bedeutung. Von Dr Franz Joseph Lutz. 8° (400) Paderborn 1907, Schöningh. *M* 8.—

Es ist ein Buch gediegener, zeitgemäßer und erhebender Belehrung, das uns da geboten wird. Der erste Teil betrachtet die evangelischen Räte in sich und als Gegenstand der christlichen Offenbarungslehre, der zweite Teil behandelt dieselben in ihrer sittlichen und sozialen Bedeutung. Der hochw. Verfasser stellt im ersten Teil die evangelischen Räte nicht dar in ihrer höchsten Ausgestaltung im Ordensstand, sondern im weiteren Sinn als Vollkommenheitsstand, wie er in der Kirche stets vorkam und gebräuchlich war. Es sind mit andern Worten vorzüglich der Geist und die Tugenden, welche den Räten zu Grunde liegen und ihren Gegenstand ausmachen, welche der Verfasser an der Hand der besten Gewährsmänner, der heiligen Väter und der bewährtesten Gottesgelehrten mit Gründlichkeit und mit wohltuender Wärme schildert. Es war ein glücklicher Griff, den Gegenstand von dieser Seite anzufassen. Er gewinnt auf diese Weise Neuheit, Anziehungskraft, er öffnet ihm Bahn in die weite Welt und zeigt vielen edeln Seelen die Möglichkeit, in ihrer Art, ohne zum Ordensstand greifen zu müssen, nach der Vollkommenheit zu streben. Vielleicht könnte dieser Zweck noch gefördert werden durch eine weitere Ausführung der gegenseitigen Beziehung zwischen Tugend und Gelübde. Nicht im Gelübde, sondern im Vollbesitz zuständiger Tugend besteht die Vollkommenheit. Die Behandlung ist nicht bloß aszetisch, sondern wissenschaftlich und gewährt, weil auf Grund des guten Alten bauend, einen wohltuenden Eindruck der Beruhigung und des Vertrauens auf die Zuverlässigkeit und Gediegenheit der vorgetragenen Lehren. Die heiligen Väter sind mit Geschick und in reicher Fülle berücksichtigt und neuere maßgebende Autoritäten geziemend gewürdigt. Der zweite Teil gestaltet sich zu einer wahren, überzeugenden und erhebenden Apologie der katholischen Lehre über das Wesen der evangelischen Räte und deren vielfältiger Ausgestaltung in der Kirche durch Darlegung ihres innersittlichen Inhaltes und ihrer heilenden und erneuernden Macht für alle Bedürfnisse und Schäden der Zeit und der Welt. In beiden Teilen belebt und beleuchtet der Verfasser seine Ausführungen durch Hinweis auf irrige Anschauungen und Angriffe von seiten der Protestanten und durch gründliche, aber stets friedliche und anstandsvolle Widerlegung. Wir hatten den Eindruck, die häufigeren unnötigen Fremdwörter und Schulausdrücke möchten der Volkstümlichkeit des Werkes vielleicht einigen Eintrag tun. Aber was ist das gegen all das Schöne und Belehrende, das in dem Buche geboten wird und das hiermit wärmstens empfohlen sein soll!

Die hl. Elisabeth von Ungarn, Landgräfin von Thüringen. Vortrag, gehalten zur Jubiläumsfeier in Kreuznach am 19. November 1907. Von Friedrich Andres. 8° (16) Kreuznach 1907, Capallo. 30 *Pf.* (Der Gesamtertrag ist zum Besten der Armen.)

Verehrern der hl. Elisabeth und Verbreitern guter Lesungen für das Volk könnte es erwünscht sein, auf dieses kurze Charakterbild der liebenswürdigen Heiligen aufmerksam zu werden. Äußerst bescheiden in Umfang und Erscheinung, ragt es aus der Flut der literarischen Erzeugnisse, die durch das Jubiläum angeregt worden sind, durch inneren Wert hervor. Es beruht auf gediegener Kenntnis, zeigt von vorzüglicher Auffassung und ist trefflich geschrieben. Bei reichem Gehalte liest es sich ebenso anziehend wie ergreifend.

Die Regel des hl. Benediktus erklärt in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und mit besonderer Rücksicht auf das geistliche Leben. 8° (XVI u. 554) Freiburg 1907, Herder. *M* 7.—

Die Schrift ist eine Übersetzung des 1901 erschienenen Werkes Explication ascétique et historique de la Règle de St-Benoît par un Benedictin. Als Zweck verfolgte der französische Verfasser nicht eine wissenschaftliche Geschichte der Auffassung, welche die Regel des hl. Benedikt im Lauf der Jahrhunderte in den verschiedenen Zweigen des Ordens und unter Einfluß der äußeren Verhältnisse erfuhr. Er wollte vielmehr lediglich ein Verständnis des Wortlautes der Regeln, wie sie vom Heiligen gegeben wurden, ihres Grundgedankens und des die zusammengehörenden Kapitel durchgehenden leitenden Fadens vermitteln, um so in den Geist und in die aszetische Methode des Heiligen einzuführen. Daß dabei die historische Auslegung nicht ganz vernachlässigt werden konnte, liegt auf der Hand. Die Schrift ist vornehmlich für Mitglieder der Familie des hl. Benedikt bestimmt. Bei der hohen Bedeutung, welche dessen Regel in der Vergangenheit hatte und noch immer hat, dürfte sie aber auch für Nichtbenediktiner nicht ohne Interesse und nicht ohne Wert sein.

Zwischen Volksschule und Kaserne. Ein Mahnwort und Wegweiser für Geistliche, Lehrer und Jugendfreunde. Von Klaus von der Saar. 12° (IV u. 90) Paderborn 1907, Schöningh. 50 *Pf.*

Ein Büchlein, das wir mit großem Interesse gelesen haben, und das wir gern allen Geistlichen, Lehrern und Jugendfreunden empfehlen. Wenn irgend jemand, dann bedürfen heute die heranwachsenden Jünglinge einer eifrigen Fürsorge, falls sie in den Gefahren, welche sie von allen Seiten umgeben, vor allem natürlich in den Städten, aber selbst schon auf dem Lande, nicht am Glauben und der christlichen Sitte Schiffbruch leiden sollen. Es sind übrigens nicht nur diese Gefahren, welche der Verfasser bespricht, er zeigt auch die Wege und die Mittel, wie dem Unheil, das schon so viele Opfer gefordert hat, zu steuern ist. Daß dabei auch die Pflege praktischer Religiosität nicht fehlt, braucht kaum gesagt zu werden. Immerhin hätten wir gewünscht, es wäre auch auf die Kongregationen hingewiesen worden. Eine gut geleitete Kongregation von Jünglingen darf sicher als eines der besten Mittel bezeichnet werden, die männliche Jugend auf dem Wege von der Volksschule zur Kaserne vor religiösem und sittlichem Untergang zu bewahren, aber wohl gemerkt, nur eine gut geleitete. Wird sie als bloße Bruderschaft behandelt, so ist sie freilich von wenig Bedeutung.

Methodus excipiendi confessiones ordinarias variis in linguis. Auctore I. C. Van der Loos, Dioeceseos Harlemensis sacerdote. Editio altera. 16° (178) Amstelodami 1907, G. Borg. Geb. 90 *cts.* (*M* 1.53)

Für Beichtväter in verkehrsreichen Städten und stark frequentierten Spitälern ist hier ein brauchbarer Notbehelf geschaffen. Mit den nötigsten Lehrstücken und Gebeten wird ein hinreichend ausführlicher und praktisch angelegter Beichtspiegel in acht der gangbarsten europäischen Sprachen an die Hand gegeben in der Weise, daß stets dem fremdsprachigen Text der lateinische Urtext zur Seite steht und für Deutlichkeit des Druckes wie Klarheit der Anordnung alle Fürsorge getroffen ist. Die 1900 erschienene erste Auflage hat Beifall gefunden und war verhältnismäßig rasch vergriffen.

Calderons Größte Dramen religiösen Inhalts. Aus dem Spanischen übersetzt und mit den nötigsten Erläuterungen versehen von Dr F. Lorinser. Zweite Auflage, herausgegeben von E. Günthner, Professor in Rottweil a. Neckar. 8° Freiburg 1904—1907, Herder. Geb. in 3 Bänden *M* 16.—

1. Bdchn: **Das Leben ein Traum. — Der standhafte Prinz.** (XXVI u. 240)
2. Bdchn: **Das Schisma von England. — Der große Prinz von Fez.** (272)
3. Bdchn: **Die Jungfrau des Heiligtums. — Die Morgenröte in Copacabana.** (280)
4. Bdchn: **Das Fegfeuer des hl. Patricius. — Die Andacht zum Kreuz.** (236)
5. Bdchn: **Kreuzerhöhung. — Die Sibylle des Orients.** (230)
6. Bdchn: **Die Ketten des Teufels. — Der wunderbare Zauberer.** (246)
7. Bdchn: **Der weibliche Joseph. — Die zwei Liebenden des Himmels.** (260)

Nunmehr sind alle diese sieben Bändchen zu einer zweiten Auflage gelangt. Bei der Überschwemmung des Büchermarktes mit prickelnden Neuheiten bedeutet diese Neuauflage einen erfreulichen Triumph ernsteren Strebens, besseren Geschmacks und der edelsten religiösen Dramatik. Einzelne der Bändchen wurden bereits in dieser Zeitschrift LXV 239 und LXVIII 118 empfohlen, das Calderon-Werk, das den Neubearbeiter und Herausgeber als vorzüglichen Kenner des Dichters ausweist, XXXV 544—549. Von den 108 echten „Comedias" Calderons, von welchen nunmehr schon 73 ins Deutsche übersetzt sind, ragen die 11 dieser Sammlung durch ihre klassische Schönheit, wie durch ihren religiösen Gehalt hervor. Sie gehören zu den Werken, die eigentlich jeder Gebildete gelesen haben sollte, wenn er über Dramatik mitsprechen will. Nachdem aber Günthner die Übersetzung Lorinsers noch verbessert, wird man sich nach einer besseren und zugleich herrlicheren und schöneren deutschen Ausgabe vergeblich umsehen.

Lieder von Luise Maria Hensel. Zehnte Auflage. kl. 8° (X u. 168) Paderborn 1907, Schöningh. Geb. *M* 1.40

Da die Gedichte der gefeierten Dichterin kürzlich freigeworden sind, so erscheint die zehnte Auflage nun als billige Volksausgabe. Wie das Vorwort bemerkt, „dürfte es als überflüssig erscheinen, über den Wert der Hensel'schen Lieder noch ein Wort zu verlieren, nachdem die verschiedensten Kreise der Kritik, selbst solche, deren Lebensanschauung der der Dichterin durchaus entgegenstand, in günstigster Weise sich geäußert haben". Wer Sinn für Unschuld und Tugend besitzt — wer in stillen Stunden sich nach Herzenserhebung sehnt — wer sich Verständnis für einfache, aber wahre Poesie bewahrt hat, — der wird gern immer wieder zu diesem anspruchslosen Büchlein greifen.

1. **Mit Feuer und Schwert.** Historischer Roman. Von Heinrich Sienkiewicz. Deutsch von Sonja Placzek. 8° (280) Regensburg o. J., Habbel. Geb. *M* 2.—

2. **Herr Wolodyjowski, der kleine Ritter.** Historischer Roman. Von Heinrich Sienkiewicz. Deutsch von Sonja Placzek. 8° (180) Regensburg o. J., Habbel. Geb. *M* 2.—

Beide Romane nehmen zur historischen Grundlage die sturmbewegte polnische Geschichte um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Die Schilderung dieser Kriegs-

ereignisse ist meisterhaft, die Charakteristik der einzelnen Hauptpersonen verrät den feinen Psychologen, die Romankomposition dagegen läßt oft zu wünschen. Das letztere kommt zum Teil auf Rechnung der gekürzten Ausgabe. Einen Vorteil hat diese allerdings: die endlosen Abenteuer und Kriegsereignisse werden dadurch etwas beschnitten und wirken nicht so ermüdend. In „Feuer und Schwert" faßt der Hauptheld die vollbrachte Arbeit am Ende der Erzählung in die Worte zusammen: „Zwanzig Stürme sind zurückgeschlagen worden, sechzehn Feldschlachten gewonnen, fünfundsiebzig Ausfälle sind gemacht worden" (S. 274). Und die hier rekapitulierten Kämpfe bilden noch erst einen Teil der im Buche erzählten! — Die Übertragung liest sich gut. Selbstverständlich kommen die beiden Schriften nur für Erwachsene in Betracht.

Das gleiche gilt von „Sturmflut" und „Quo vadis" (Übersetzung Sonja Placzek) sowie von dem einst vielgefeierten Jesus-Roman „Ben Hur" des Amerikaners L. Wallace (Übersetzung H. v. Edorf), welche ebenfalls bei Habbel in neuer Auflage erschienen sind. Vergleiche diese Zeitschrift LXI 425, LVI 119 ff, XXXVII 416 ff.

Für Herz und Haus. Familienbibliothek. 8° Regensburg 1906, Habbel. Jeder Band geb. *M* 1.—

Bd 25: **Vom Strahl erreicht.** Erzählung aus der Zeit der ersten Christen in Alexandria. Von C. zur Haide. (156)

Wenige Jahre nach dem Tode des Herrn zieht Gamaliel mit seiner Tochter Susanna nach der damaligen Hauptstadt Ägyptens. Hier kommt er in Berührung mit dem berühmten Philo, einem Vertreter des zwar gläubigen, aber aufgeklärten Judentums, sowie mit einem jungen, hochgebildeten Griechen namens Helos. Die christliche Lehre, die Gamaliel verkündet, zeigt in den sich entspinnenden Gesprächen der drei Männer ihre Überlegenheit über jene der Juden wie der Hellenen, und die Liebe Susannas zu den Armen und Leidenden erfüllt edle Seelen aus Heiden- und Judenwelt mit Bewunderung. Zu eigentlichen Bekehrungen kommt es aber erst, nachdem Susanna der Wut des Pöbels zum Opfer gefallen ist. Die Erzählung ist gut dramatisiert und liest sich, obwohl sie die Bearbeitung eines französischen Originals ist, wie ein gut stilisiertes deutsches Buch.

Bd 26: **Der Klosterschatz.** Erzählung von J. v. Dirkink. (206)

Der Titel wird dem Inhalt nicht vollkommen gerecht. Letzterer bietet uns mehr die Schilderung der sozialen Zustände Westfalens im allgemeinen und des Schicksals einer adeligen Familie im besondern als die Geschichte des Klosterschatzes. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Verfasserin es versteht, die Charaktere anschaulich vorzuführen und bis in die unbedeutendsten Einzelheiten hinein kräftig auszumeißeln. Namentlich gelungen scheint uns der strebsame, aber dabei etwas eingebildete Fritz Brömer, der einen Zug von unfreiwilliger Komik in die sonst düstere Erzählung bringt.

Bd 27: **Gegen das Schicksal.** Von A. Gaus-Bachmann. (248)

Der Titel ist treffend gewählt, denn die ergreifenden Erlebnisse der Heldin des Romans bringen dem Leser die zwar alte, aber doch vielfach vergessene Wahrheit, „daß man das Glück nicht erzwingen könne", mit großer Überzeugungskraft zum Bewußtsein. Die Ereignisse sind zu zahlreich, zu vielgestaltig und zu verwickelt, als daß man in ein paar Worten eine Vorstellung von dem Lebensgange der Hauptperson der Erzählung geben könnte. Beschreibung, Charakterzeichnung und Dialog verraten sämtlich große Gewandtheit.

Bd 28: **Der Mann mit dem Puppenspiel.** Von August Snieders. (164)

Die Erzählung ist eine Übersetzung aus dem Flämischen. Ein angesehener Kaufmann aus Holland ist infolge mißglückter Spekulationen um sein Vermögen gekommen. Um seine Familie vor der Öffentlichkeit nicht bloßzustellen, begibt er sich ins Ausland und widmet sich in ernster Arbeit der mühevollen Aufgabe, sich vom finanziellen Sturze zu erheben. Als einzig einträgliches Geschäft erweist sich nach längerem Umhertasten ein Puppentheater, das der feingebildete frühere Kaufmann unter herben Seelenqualen dem Publikum vorführt. Bei einer Vorstellung im Hause eines Londoner Bankiers trifft er mit einem jungen reichen Kaufmann zusammen, der, ohne von den Verhältnissen des Vaters etwas zu ahnen, sich inzwischen in eine von dessen Töchtern verliebt hatte. Die ebenso unliebsame wie unvermutete Entdeckung droht der jungen Liebe ein jähes Ende bereiten zu wollen, aber eine Zusammenkunft mit dem heimgekehrten Vater überzeugt den jungen Kaufmann von der unbedingten Ehrenhaftigkeit des ersteren. Nach langer Ungewißheit und beklemmenden Zweifeln feiern die zwei Liebenden ihre Verlobung.

Bd 29: **Ohne Plan und Ziel.** Von Joseph Baierlein. (216)

Ein abgemüdeter Lehrer an einer Handelsschule entschließt sich auf Anraten eines Arztes zu einer Fußwanderung, um seine angegriffene Gesundheit dadurch wiederherzustellen. Auf seinen kurzen, plan- und ziellosen Streifzügen erlangt er aber nicht allein Kräftigung seiner Nerven, sondern, was ihm noch mehr nottut, Besserung seiner häuslichen Verhältnisse. Die verschiedenen Erlebnisse sind frisch erzählt und versetzen den Leser je nach ihrer Art in fröhliche Heiterkeit oder innige Teilnahme. Höchst interessant sind die Beziehungen unseres Sonderlings zu seiner Schwägerin sowie zu einer achtjährigen Italienerin, die einer herumziehenden Zigeunerbande entlaufen war und sich ihm gewaltsam angeschlossen hatte. Es ist eine gemütvolle Erzählung in ihrem ganzen Verlauf, reich an Wechsel und Überraschungen und durchtränkt von der doppelten, dem Volksleben so förderlichen Lehre, daß einesteils „Wohltun Zinsen trägt" und anderseits „mancher seinem eigenen Glücke durch seine unbegründeten Vorurteile im Wege steht".

Bd 30: **Die Meeresbraut.** Eine Nordlandsmär. Von Felix Nabor. (236)

Das Thema ist eine Liebesgeschichte, wie sie zu Dutzenden der Sammlung schon einverleibt sind. Ob sie dem gesunden Volksgeschmack entspricht, möchten wir bezweifeln. Dafür ist sie zu wenig natürlich nach Anlage, Entwicklung und selbst Sprache. Die vier Zeilen, mit welchen sie schließt, sind der Widerschein des ganzen Verlaufs und verraten, wir wollen nicht sagen die ungesunde, aber doch immerhin allzu phantastische Auffassung. Sie lauten: „Die Liebe hat gesiegt; ihr goldenes Banner flattert im Sonnenschein über Land und Meer. O Glück! O Jugend! O Liebe! O junge, strahlende, glückliche Meeresbraut!"

Bd 31: **Meine Last war schwer.** Von L. Zumbroock. (228)

Der Roman spielt sich in den sog. besseren Kreisen der Gesellschaft ab. Richtiger gesagt, nimmt er von ihnen seinen Ausgang, um zum Schlusse wieder zu denselben zurückzukehren. Herta, die Tochter eines reichen Kommerzienrats, hatte mit einem Offizier Beziehungen angeknüpft, die auf eine Lebensverbindung hinauszugehen schienen. Der geschäftliche Ruin des Vaters der Herta und sein gewalttätig von ihm selbst herbeigeführter Tod stellt das erste Hindernis zwischen die beiden Liebenden.

Doch sie bleiben sich treu. Um für ihre Angehörigen zu sorgen, nimmt Herta eine Stelle als Pensionatslehrerin im Auslande an. Der in der Heimat zurückgebliebene Offizier Hallern verfällt auf die befremdliche Idee, sich durch Spielgewinne eine unabhängige Stellung zu schaffen, die es ihm ermöglichen sollte, seinen Herzenswunsch zu verwirklichen. Doch das Glück ist ihm nicht hold; er erleidet große Verluste, ja stürzt sich in Schulden. Herta erfährt von diesen Schicksalsschlägen, ohne eine Ahnung von den edeln Absichten Hallerns bei seinen gewagten Spekulationen zu haben. Geschwätzige Zungen berichten ihr außerdem, der Verlobte sei ihr untreu geworden. Innerlich gebrochen, reicht sie nun einem Manne die Hand zum Lebensbunde. Nach langen Jahren, als sie bereits Witwe geworden, kommt sie wieder mit dem früheren Geliebten zusammen. Die Mißverständnisse, welche die Lebensbahnen Hertas und Hallerns immer weiter auseinander geführt hatten, verschwinden zum Schlusse, und das Buch endet mit der Verbindung der Getrennten. Die Verwicklung ist zu künstlich und entspricht dem gesunden Empfinden zu wenig.

Bd 32: **Heimatglück. Der Erbstreit.** Erzählungen von J. Fichtner. (220)

In den beiden Geschichten trifft der Verfasser den echten Volkston. Doch geben wir der kleineren, dem „Erbstreit", die nur 40 Seiten umfaßt, den Vorzug vor der mehr als viermal längeren. Denn während „Heimatglück" schließlich nur berichtet, wie zwei oder richtiger vier „sich kriegen", behandelt der „Erbstreit" einen Stoff, dessen Lehren dem Volke immer beherzigenswert bleiben, und zwar um so mehr, als ihm ein geschichtlicher Vorgang zu Grunde zu liegen scheint.

Miszellen.

Die Bronzegitter der Pfalzkapelle Karls des Großen zu Aachen. Daß Karl für sein Münster aus Ravenna und Rom Marmorplatten und Säulen entnahm, ist durch Einhard bezeugt. Die eben neubegründete Zeitschrift für Geschichte der Architektur, welche ein bedeutendes Organ zu werden verspricht, bringt nun in ihrem ersten Hefte einen mit trefflichen Abbildungen versehenen Aufsatz von A. Haupt über „die äußere Gestalt des Grabmals Theoderichs zu Ravenna und die germanische Kunst", worin der Nachweis versucht wird, auch die Gitter, welche vor den Säulen ihrer Empore stehen, stammten aus Ravenna und zwar vom Mausoleum des Gotenkönigs. Schon Rhoen hatte die Ansicht verteidigt, diese Gitter seien einer italienischen Kirche entnommen, Buchkremer aber hatte diese Aufstellung zu widerlegen versucht, wie in dieser Zeitschrift LX (1901) 148 gezeigt ist. Daß in Aachen unter Karl Erzgießer gearbeitet haben, erhellt aus der Tatsache, daß seine Kirche Glocken hatte, die nicht von auswärts gekommen sein können, sowie aus der hinsichtlich der Einzelheiten freilich sehr anfechtbaren Legende über Karls Glockengießer. Eine andere Frage ist aber

diejenige nach den Urhebern der Erztüren und der Gitter. Haupt zeigt, daß der äußere Umgang des Zehneckes am Grabmal zu Ravenna mit Gittern versehen war und daß jedes der zehn Gitter 4,20 bis 4,30 m Länge haben mußte. Die im Innern des Aachener Achteckes aufgestellten acht Gitter sind nun 4,19 bis 4,29 m lang. Sehr wichtig ist, daß in einem der Aachener Gitter eine Lücke für eine jetzt fehlende Türe ist und man einen Grund für das Vorhandensein dieser Türe zu Aachen doch nie ganz überzeugend darlegen konnte. In Ravenna stand diese Türe dem Eingange zum oberen Raume des Mausoleums gegenüber, dort war sie unentbehrlich und ist demnach leicht erklärlich. Die Hauptgründe für die Annahme der neuen Vermutung, Ravenna habe die Gitter nach Aachen abgegeben, liegen, abgesehen von jener Türöffnung, in der Güte der Zeichnung und Arbeit und in der Tatsache, daß Karl zum Schmucke seiner Pfalz und ihrer Marmorkirche von auswärts das Beste herbeischaffte, was zu haben war. Ein sicherer Beweis fehlt aber, weil man nicht weiß, wieviel die karolingischen Gießer zu leisten vermochten. Wenn man auf die Technik des Baues der Pfalzkapelle schaut und auf karolingische Prachthandschriften und deren Ausstattung, so darf man jedenfalls das Können karolingischer Kunsthandwerker nicht zu tief einschätzen.

Ein deutsches Weihnachtsspiel. Während der letzten Weihnachtszeit wurde im alten Münchener Rathaussaal zum erstenmal ein kleines Sinnspiel aufgeführt, das in mancher Hinsicht einen besondern Platz unter den Weihnachtsspielen einnehmen dürfte[1]. Im Vorwort zur Buchausgabe lesen wir: „Fast tausend Jahre zählen die ältesten dieser Werke, die wir in Deutschland kennen. Noch gehören sie nicht dem Volke; als Elemente religiösen Kults stehen sie im Dienste der Kirche. Liturgische Dialoge, in lateinischer Sprache von Priestern erdacht und zelebriert. Aber der jungen Pflanze fehlt Luft und Sonne und der Nährboden des fruchtbaren Lebens, sie droht zu verdorren oder in bizarre Formen zu verwuchern. Die Kirche selber scheint sich ihres entarteten Geschöpfes zu schämen und verstößt es. Da nimmt die Jugend, beherzt und unbedenklich, sich des Verlorenen an.“ Otto Falckenberg versucht nun, mit dem vorliegenden Büchlein ein Weihnachtsspiel zu liefern, das eine volkstümliche Dichtung von in sich geschlossenem Werte darstellt. Er urteilt über die vorausgegangene Arbeit von Jahrhunderten: „Nicht ein einziges unter allen Weihnachtsspielen, die uns erhalten sind, stellt sich uns als eine Dichtung von in sich geschlossenem Werte dar. Über die Maßen Schönes im einzelnen, aber nirgends Vollendung im ganzen; tausend Ansätze, aber nicht eine Frucht.“ Das vorhandene Schöne soll darum gesammelt und zu einem einheitlichen Kunstwerke verbunden werden. Etwas vollständig Neues will also Falckenberg hier nicht, er bezeichnet seine Arbeit lediglich als ein Sammeln, Anordnen, Ergänzen, und zwar dienen ihm folgende

[1] Ein deutsches Weihnachtsspiel. Nach alten Weihnachtsspielen und -liedern eingerichtet und ergänzt von Otto Falckenberg. Mit Musik von B. Stavenhagen. München 1908, Müller.

Werke als Grundlage: das St Oswalder Spiel (mitgeteilt in Wilhelm Paillers Weihnachtslieder und Krippenspiele aus Oberösterreich und Tirol, Innsbruck 1881), das Rosenheimer Spiel (August Hartmann, Weihnachtslied und Weihnachtsspiel in Oberbayern, München 1875), das Batzendorferspiel (Friedrich Voigt, Die schlesischen Weihnachtsspiele, Leipzig 1901).

Die szenische Anordnung des vorliegenden Spieles ist eine solche, daß möglichst alle Geheimnisse des Weihnachtsfestkreises hineinverwoben sind: Verkündigung, Geburt des Erlösers, Offenbarung an die Hirten und Magier, Bethlehemitischer Kindermord, Anbetung. Die hierdurch notwendig gewordene Kürze und rasche Aufeinanderfolge der vielen Szenen führte zur Konstruktion einer dreiteiligen Bühne. Auf der Vorderbühne, die mit dem Zuschauerraum durch eine Treppe verbunden war, erschien der Sprecher oder Kommentator, nach dem Vorbild der alten Weihnachtsspiele. Ebenso spielten sich hier kleine Zwischenszenen, die Wanderung nach Bethlehem u. a. ab. Die Mittelbühne diente als das eigentliche Theater, wo alle Hauptszenen aufgeführt wurden, während die steil ansteigende, rückwärts abgerundete Hinterbühne dem Zuschauer die Vorstellung vom Himmel vermitteln sollte.

Das Bestreben des Kompilators, die Geheimnisse der heiligen Weihnacht möglichst vollständig und in schlichtester Form dem Zuschauer vorzuführen, ist berechtigt. Doch hat dieses Heranziehen so vieler Momente anderseits den Nachteil, daß von einer ruhigen Entwicklung der Handlung keine Rede mehr sein kann: eine Szene drängt und verwischt die andere, das Einzelne ist meist abgebrochen und gehackt, und das Ganze macht wohl den Eindruck lebender Bilder, aber nicht recht den einer „Dichtung von in sich geschlossenem Werte". Gut war ja sicher, daß Falckenberg offenbar vieles aus den alten Weihnachtsspielen einfach herübernahm und möglichst wenig Änderungen wagte, dabei hat ihn aber das Suchen nach dem Natürlichen, Urwüchsigen, Derben oft zu einem minder glücklichen Griffe verleitet:

Der alte Bauer.

(Kommt eilends daher.)

Was müssen's nur heut im Himmel droben toan!
Denn wenn ma recht is, is der Herr nit dahoam.
Was haben's für an Jubel, a Geschall und a Wesen!
So lang als i leb, is's a so no nit gewesen.
Was haben's für an Jubel, Geschall und a G'hetz!
Haben mi und mei Alte vom Schlaf aufgeweckt!
Mei Alte steht auf und springt aus bei der Tür,
Schreit eini beim Fenster: Geh außa zu mir!
Ei, mei liebe Alte, heut han i's recht troffa,
Wiar i außi bin kema, is da Himmel g'wen offa,
Gott Vatan hon i gseh'n, in sein himmlischen Thron,
Da heilige Geist is bei sein Füaßen umaflogn.
Aba oans, das geht ma denn do nit recht ein:
Hab Gott Sohn nit gesehn, muaß nit dahoam sein!

So geht's, sag i, geschwinds weckt's den Hüatabuam auf!
Er is sonst woaß wie gescheit, was er sagen wird drauf.
Er sagt glei: Bauer, Bäuerin! Schaut's! Andas is nimma:
Gott Sohn is zu uns vom Himmel her kima.
Geht's nur glei geschwind, gehn ma abi fein bal,
Da wern ma's Kind finden, liegt drunt in an Stall.

Es soll nicht behauptet werden, daß eine solche Stelle unter keinen Umständen zulässig wäre. Auch die tiefste Ehrfurcht vor dem Heiligen kleidet sich beim ungebildeten Menschen oft in eine eckige, unbeholfene, an sich nichts weniger als höfliche Form. Es kommt eben sehr viel oder fast alles auf das Spiel an. Wäre das Stück auf dem Lande oder von Bauern aufgeführt worden, so hätten sich diese Worte ganz anders gemacht als jetzt im Munde eines routinierten städtischen Schauspielers. So aber streiften sie hart ans Banale und Abstoßende. Noch mehr zeigte sich dies bei folgender Rede eines anbetenden Hirten:

Der Hüterbub.

Sag, was tuast da denga da,
Liegst da auf an Heu und Stroh.
Des Ding des tat i fei net,
I gang liaba in a Bett.

Deine Handeln sein so rot,
Wia=r=a Krebs is nach'n G'sod[1].
D' Fuaßln san recht prügelstar,
Daß bald zum dafrieren war.

Komm, na koch i dir an Brei'n,
Wirf an Brocken Buda drein,
Oder i koch dir an Sterz,
Sag na wia da is ums Herz.

Zum Beschluß wir bitten dich,
Vom Wolf bewahr uns unser Viech,
Gib uns Gras und gib uns Heu
Und die ewig Glückseligkeit. Amen.

Schließlich könnte man bei einem wirklichen Volksschauspiele selbst diese und ähnliche Stellen vielleicht hingehen lassen, wenn sie dem Zuhörer beim Spielenden nur als Ausdruck ungekünstelter, wenn auch rauher Frömmigkeit erschienen. Hier lag aber gerade der Fehler: die Darsteller zeigten bei aller Fertigkeit und technischen Routine einen recht fühlbaren Mangel an geistiger Durchdringung des volkstümlich frommen Textes. Es genügt eben nicht, daß man vom ungebildeten Bauer seine Kanten und Derbheiten kopiert, wo es sich um ein ehrlich gläubig und fromm gedachtes Weihnachtsspiel handelt. Damit haben wir nur eine Seite und dazu eine rein äußerliche; die Seele des schlichten Volkes sollte sich im Spiele widerspiegeln — und gerade sie fehlte. — Wenn einmal der nun bald zu Tode gehetzte Ausdruck „Innerlichkeit" an der richtigen Stelle steht, dann ist das hier der Fall, nicht etwa als eine Bezeichnung für das Spiel, wie es war, sondern als Forderung, die leider schlecht erfüllt wurde. So artete denn manche an sich sehr schöne Redensart ins Komische und Triviale aus, z. B. der häufige Ausruf des hl. Joseph: „Maria mein" oder der Marias: „O Joseph mein", Worte, die vom Volksdichter wahrlich nicht zur Entfesselung der „Heiterkeit" angeführt wurden, welche aber durch die burleske Art des Vortrags fast regelmäßig ein schallendes Gelächter veranlaßten. In solchen Fällen zeigte es sich

[1] Nach dem Sieden.

jedesmal klar, daß die Schauspieler nicht eben tief in das Verständnis der heiligen Personen, die sie vorstellten, eingedrungen waren.

So ist es begreiflich, daß dieses Stück „aus frommer Einfalt und derbem Bauernspaß", wie ein Rezensent es wenig zutreffend nannte, trotz der guten Absicht des Kompilators, trotz des nach einer Seite hin vorzüglichen Spiels der Beteiligten, trotz der wirkungsvollen Szenerie und Musik gerade die feiner gestimmten unter den Zuhörern nicht recht zu befriedigen schien. Es mag einer auf dem Boden der christlich-gläubigen Weltanschauung stehen oder nicht: ein Weihnachtsspiel ohne rechten Weihnachtsglauben sinkt herab zur seelenlosen Geste. Damit bleiben die eingangs erwähnten Vorzüge des Stückes bestehen. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß sich einzelne Szenen sehr gut ausnahmen und von den Darstellern in gewissen Grenzen meisterhaft gegeben wurden; aber der Gesamteindruck war kein erhebender, was man doch bei einem derartigen Spiel durchaus verlangen darf und muß. Vielleicht läßt sich das Stück nicht besser charakterisieren als mit dem Urteil, welches der Kompilator über die alten Weihnachtsspiele fällt: „Über die Maßen Schönes im einzelnen, aber nirgends Vollendung im ganzen; tausend Ansätze, aber nicht eine Frucht."

Eine Art Nachschrift zum Deutschen Weihnachtsspiel lieferte des andern Tags eine Zeitung durch folgende Notiz: „Alles aber faßte der prachtvolle szenische Rahmen Schreyöggs ein — und als der große Haufen der Zuschauer sich verlaufen hatte — nachdem alle Beteiligten beim gemütlichen Abschiedsmahl sich gegenseitig hatten hochleben lassen — da erwies sich der Rahmen so weit und schön, daß sich noch ein kleines Tänzchen einfügte. Vater Joseph hatte seinen Bart abgenommen, die heiligen drei Könige hatten sich abgeschminkt (aber ihre prachtvollen Gewänder anbehalten), und das böse Gewissen des bösen Herodes — sie tanzten alle mit den zierlichen Engeln, daß man glauben mochte, es gäbe nach der himmlischen Freude noch einmal eine recht irdische. Da fällt mir ein, daß bei der hohen Obrigkeit gar nicht um Erlaubnis für den lustigen Reigen nachgesucht war — ich sollte ja gar nichts davon verraten. Nun, der freundliche Leser ist hoffentlich verschwiegen, und die hohe Obrigkeit macht nachträglich beide Augen zu. Erstens — 's ist schon geschehen, und zweitens: es war so hübsch."

Die „Bücherwelt" als Anwalt des Borromäusvereins. Die „Frankfurter Zeitung" vom 23. Januar 1908 Nr 23 hat in einer längeren Notiz „Jesuiten und nichtkatholische Lektüre" unter den üblichen Gehässigkeiten die Mitteilung gebracht, es sei „der Borromäusverein den Jesuiten der Stein des Anstoßes, so sehr, daß sie sogar nicht vor persönlicher Verdächtigung des Redakteurs Herz zurückschreckten", es sei endlich „dem Redakteur der Zeitschrift des Borromausvereins der Geduldsfaden gerissen, und er wehre sich in der Januarnummer kräftig gegen die Jesuiten".

Den Schlüssel zu dieser merkwürdigen Nachricht gibt eine umfangreiche Darlegung der Redaktion der „Bücherwelt", welche in der „Kölnischen Volkszeitung" 24. Januar zum Abdruck gekommen ist und in diesem Abdruck allein uns vorliegt. Wiewohl gehofft werden darf, daß solche, die an der Angelegenheit Interesse

nehmen, sich mit den auszugsweise gegebenen Sätzen aus verschiedenen Heften der „Stimmen" nicht begnügen, sondern dieselben im Zusammenhang nachprüfen werden, sei doch zur weiteren Klärung noch einiges bemerkt:

1. Die Stellung der „Stimmen" zum Borromäusverein ist aufs unzweideutigste zum Ausdruck gebracht in der Besprechung, welche sie 1895 der Jubiläumsschrift des Vereins in herzlichster Weise und an bevorzugter Stelle gewidmet haben (XLIX 210), wo der Verein besonders dafür gefeiert wird, daß er „gerade um das katholische Schriftwesen, um Aufblühen und Verbreitung der literarischen Tätigkeit im katholischen Deutschland die ausgezeichnetsten Verdienste erworben habe". Noch Ende 1907 wurde bei einer ganz kurzen Erwähnung (LXXIII 589) „des hochverdienten, in voller Blüte stehenden Borromäusvereins" aufs ehrenvollste gedacht.

2. Anerkennung für einen verdienten Verein schließt nicht aus, daß auch andern guten Bestrebungen und Verdiensten Wohlwollen entgegengebracht werde. Wie die „Stimmen" von jeher es liebten, auf erfreuliche Erscheinungen innerhalb der katholischen Gemeinschaft die Aufmerksamkeit hinzulenken, haben sie 1898 über die Ziele und Erfolge der noch jungen Klagenfurter Bruderschaft ihren Lesern berichtet (LV 459). Als volle 9 Jahre später der Bitte des verdienten Leiters der Bruderschaft, über die Fortschritte des segensreichen Werkes wieder einmal zu berichten, wohlwollend entsprochen wurde, ist dafür nur das Verdienst der Sache in die Wagschale gefallen. Von einem „lebhaften Agitieren" kann bei dieser einmaligen Notiznahme wohl nicht die Rede sein.

3. Völlig ungerechtfertigt ist die Behauptung, es seien in dem kurzen Bericht der „Stimmen" (LXXIII 585) „die Leistungen der Klagenfurter Bücher-Bruderschaft mit denen des Borromäusvereins verglichen worden, und zwar zum größeren Ruhme des erstgenannten Instituts". Es wird lediglich über die Fortschritte der Bruderschaft Bericht erstattet und keinerlei Vergleich gezogen. Der Borromäusverein ist ganz nebenbei kurz erwähnt bei der Frage, ob die gleichzeitige Zugehörigkeit zu beiden Vereinen Unzuträglichkeiten mit sich bringe, was verneint wurde. Selbstverständlich ist daher auch nur jene Seite der Vereinszugehörigkeit berührt worden, aus welcher allenfalls die Schwierigkeiten sich ergeben könnten, und das war der jährliche Beitrag. Auf die weitere Tätigkeit des Borromäusvereins einzugehen war nicht der Platz und lag keinerlei Grund vor.

4. Der von Herrn Redakteur H. Herz herausgegebene „Musterkatalog für volkstümliche Bibliotheken" war uns zur Besprechung eingeschickt und ist unter den „empfehlenswerten Schriften" (LXXIII 461) sachlich gewürdigt und anerkennend zur Anzeige gebracht worden. Für eine spätere Neuauflage wurden Winke beigefügt und kurz begründet, aber durchaus nicht in feindseligem Sinne. Es war dies kurz zuvor in ganz ähnlicher Weise geschehen bei Anzeige des vortrefflichen „Führer durch die Jugendliteratur", von K. Brechenmacher herausgegeben im Auftrag des Katholischen Schulvereins für die Diözese Rottenburg (LXXII 471); bei aller Anerkennung für diese höchst verdienstvolle Arbeit ist auch da darauf aufmerksam gemacht worden, daß „durch empfehlende Einführung so zahlreicher protestantischer Schriften in katholische Abnehmerkreise der guten katholischen Jugendliteratur eine Art Zurückdrängung widerfahre".

5. Über Lesung und Verbreitung protestantischer Schriften unter dem katholischen Volke haben die „Stimmen“ (LXXIII 588) mit aller Klarheit sich ausgesprochen. Man möge dazu noch vergleichen (LXIX 228) „Protestantische Erbauungslektüre im Gebrauche von Katholiken“ und (LXXIII 461) die Besprechung des Herzschen „Musterkatalogs“. Die „Stimmen“ haben hiervon nichts zurückzunehmen. Wer Bücher lesen will „von protestantischen Autoren, die literarisch wertvoll sind“ und vom katholischen Standpunkt aus wirklich „in sittlich-religiöser Beziehung einwandfrei“, wird auf Grund der dort niedergelegten Anschauungen nicht beunruhigt werden, noch sind Bibliotheken getadelt, die solche enthalten. Anders gestaltet sich aber die Frage, ob es angebracht sei und nicht vielmehr mancherlei Bedenken gegen sich habe, wenn katholische Vereine, die zur Förderung katholischen Schriftwesens gegründet sind und als solche vom Volke geschätzt und unterstützt werden, auch um die Verbreitung protestantischer Schriften neben den katholischen sich tätig annehmen. Was aber von den Vereinen als solchen gilt, kommt einigermaßen auch da in Betracht, wo es sich um Empfehlungen handelt, die von Organen solcher Vereine ausgehen und in den Augen des Publikums unwillkürlich mit dem kirchlichen Vereine selbst in Zusammenhang gebracht werden. Daher die Vorbehalte bei Anzeige des Rottenburger „Führers“ ebenso wie bei der des Bonner „Musterkatalogs“, die ohne jede Feindseligkeit oder Nebenabsicht aus ernsten sachlichen Erwägungen hervorgegangen sind.

6. Daß die Klagenfurter Bruderschaft und der Borromäusverein ungestört nebeneinander bestehen können, wie es in Süddeutschland ja auch der Fall ist, scheint durch die Ausführungen der „Bücherwelt“ in keiner Weise widerlegt zu sein. Die Abgrenzung durch die Mainlinie ist Geschmacksache. Nachdem nicht nur die Bischöfe Österreichs und des deutschen Südens, sondern auch die Oberhirten von Münster, Paderborn und Fulda die überaus segensreich wirkende Bruderschaft ihren Gläubigen freundlich empfohlen haben, wird es doch wohl auch den „Stimmen aus Maria-Laach“ nicht als Attentat gegen den von ihnen stets mit Auszeichnung behandelten Borromäusverein gedeutet werden dürfen, wenn sie über die Fortschritte dieser katholischen Bruderschaft ihren Lesern Mitteilung machten.

7. Der auffallend gereizte Ton, der in den Auseinandersetzungen der „Bücherwelt“ gegenüber den „Stimmen aus Maria-Laach“ angeschlagen worden ist, und die ganze fast feindselig erscheinende Haltung sind durch die in Anklage gestellten Ausführungen der „Stimmen“ nicht begründet und im gemeinsamen Interesse sehr zu bedauern. Ebensowenig kann es gebilligt werden, daß die Besonderheit des Klagenfurter Vereins als einer kirchlichen Bruderschaft und die ihm zugewendeten kirchlichen Gnadenerweise unter der Maske von „Agitationsmitteln“ ins Lächerliche gezogen werden. Die Momente, die der Klagenfurter Gestaltung zu Grunde liegen, sind ernster und achtbarer Art und sind in dem gegebenen Berichte (LXXIII 586) kurz angedeutet worden.

Ein neuer Mittelstand.

Ein neuer Mittelstand! So wurde die um die Jahrhundertwende allmählich auftauchende Privatbeamtenbewegung vielfach begrüßt. Mehr und mehr hatte sich die Erkenntnis gefestigt, daß das, was man an erster Stelle unter Mittelstand versteht, das Handwerk, seinen alten Glanz und Ruhm nicht wieder zurückerobern würde. Indes glaubte man diesen Verlust verschmerzen zu können. Aus der Menge der abhängigen Lohnarbeiter, in der das alte Handwerk zum guten Teil untergegangen, erhob sich, an Zahl und Bedeutung wachsend, die Gruppe der Privatbeamten, ein „neuer Mittelstand", den der moderne Großbetrieb ausgebildet und sich für seine Zwecke erzogen hatte, der aber für das Gesellschaftsganze das sein konnte, was der alte Mittelstand gewesen: der feste, unzerstörbare Kern.

Diese Auffassung der neuzeitlichen Entwicklung und Klassenbildung fand aber durchaus nicht ungeteilten Beifall. Der alte Mittelstand — so sagen viele — sei durch nichts zu ersetzen. Das Wort vom „neuen Mittelstand" sei ein Schlagwort, das in die nur langsam voranschreitende Privatbeamtenbewegung frisches Leben bringen solle. Dieser Widerstreit der Meinungen, der aber auf jeden Fall mehr bedeutet als einen bloßen Streit ums Wort, würde nun bald geschlichtet sein, wenn man sich allseitig verständigen wollte über die Frage: Wer ist Privatbeamter? Was ist Mittelstand?

I.

Die Entwicklung des Wirtschaftslebens zum Großbetrieb hat in Gewerbe, Handel und Landwirtschaft mehr und mehr die Notwendigkeit gezeitigt, zuverlässige und tüchtige Männer anzustellen, denen die höheren, geistigen, leitenden Arbeiten im Betriebe anvertraut werden konnten. Diese Schicht höherer Arbeiter schob sich ein zwischen Unternehmer und Arbeiterschaft. In dem Maße, als ihre Bedeutung für das Gedeihen des Betriebes erkannt und geschätzt wurde, suchte der Unternehmer sie fester und dauernder an sein Unternehmen zu knüpfen, er gab ihnen eine feste Anstellung gegen

bestimmtes Gehalt, wenn sie auch wohl selten in ihrer wirtschaftlichen Lage so sicher gestellt wurden wie die Staatsbeamten. Immerhin erhielten sie etwas vom Charakter des Beamtentums. So ist die neue Bevölkerungsschicht der Privatbeamten oder Privatangestellten ein echtes Produkt der zum Großbetrieb drängenden Entwicklung, die sich in Handel und Industrie in raschen Schritten vollzog. In der Landwirtschaft kamen die Privatbeamten in dem Maße zur Geltung, als hier die Wissenschaft zur Verwendung gelangte und als große Heere von Lohnarbeitern beschäftigt wurden. Da gleichzeitig und zum Teil verursacht durch diesen neuzeitlichen Werdegang die Bureaus von Privaten, von Juristen und Versicherungskassen zahlreicher wurden und immer mehr Arbeitskräfte in ihren Dienst stellten, so wurde der neue Stand noch durch eine beträchtliche Anzahl von Bureaubeamten vermehrt.

Wir werden demnach zu den Privatbeamten alle Personen zu rechnen haben, die im Dienst von privaten Arbeitgebern ausschließlich oder überwiegend geistig tätig sind und als Gegenleistung eine feste, nach größeren Zeitabschnitten bemessene Vergütung, das Gehalt, beziehen[1]. Das, was hier als Hauptmerkmal angeführt ist, die ausschließliche oder überwiegende geistige Tätigkeit, wird, aufs Leben angewandt, freilich recht verschiedene Deutungen erfahren. Ist Kopieren von Akten geistige Tätigkeit? Was erfordert mehr Geistesarbeit: das Kontenaddieren oder die Arbeit eines Feinmechanikers in der optischen Werkstätte und das Zuschneiden eines Rockes in einem erstklassigen Maßgeschäft? Sicher nicht das Kontenaddieren. Und doch zählt man gewöhnlich den Bureauschreiber zu den Privatangestellten, den Feinmechaniker und Zuschneider zu den Lohnarbeitern. Der Unterschied von Wissenschaft und Leben macht sich auch hier geltend. Die wissenschaftliche Begriffsbestimmung irgend einer Berufsklasse deckt sich nicht ganz mit der Wirklichkeit. Ebenso wie die Grenzen von Fabrik und Handwerk, von Heimarbeit und Zwischenmeistertum in vielen Fällen ineinander fließen, wird geistige und mechanische Arbeit, Privatangestellter und Lohnarbeiter in der Praxis nicht immer gut zu unterscheiden sein. Darum ist jedoch die Begriffsbestimmung mit ihrem Hauptunterscheidungsmerkmal nicht

[1] Vgl. W. Mertens im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXV (1907) 649 ff; F. Stier-Somlo im Reformblatt für Arbeiterversicherung 1907, 45; H. Potthoff in der Sozialen Praxis XVI (1907) 1261.

wertlos. Sie ermöglicht uns wenigstens, den Typus, den klassischen Fall des Privatangestellten zu erkennen, der durch die Art der Dienstleistungen wie durch die Form der Anstellung und des Lohnbezugs vom gewöhnlichen Arbeiter sich unterscheidet.

Die Abgrenzung nach oben scheint auf den ersten Anblick leicht und einfach: wo das selbständige Unternehmertum anfängt, hört die Gruppe von Privatbeamten auf. Jedoch an der äußersten Grenze dieser Gruppe stehen höhere Angestellte, die durch ihre riesigen Gehälter und Tantiemen weit über die übrige Gruppe hinausgehoben sind. Die Größe ihres Pflichtenkreises und die in ihrer Hand vereinigte Macht gibt ihnen zudem viel von der Stellung eines Arbeitgebers. Es sind die Beamten, denen die gesamte oder auch nur die technische oder kaufmännische Leitung eines Unternehmens übertragen ist: die Vorstände der Aktiengesellschaften, die Geschäftsführer der Gesellschaften mit beschränkter Haftung, die Direktoren von Einzelunternehmungen. Diese „Stellvertreter" stehen dem Unternehmer sehr nahe. Das Gesetz weist ihnen daher auch gleiche Verantwortlichkeit zu wie ihrem Auftraggeber. Es sind, wie Sombart sagt, keine eigentlichen Unternehmer, keine Bourgeois, wohl aber echt bourgeoisoide Erscheinungen. Es würde nun weder den tatsächlichen Verhältnissen noch der vulgären Auffassung entsprechen, wenn sie als Privatangestellte im gewöhnlichen Sinne gelten sollten. Niemand wird Männern, wie Herrn Ballin und Herrn Kirdorf, zumuten, sich in die heutige Privatbeamtenbewegung einzureihen. Ihr Einkommen, ihre Selbständigkeit und ihre Machtstellung, um die sie mancher selbständige Unternehmer beneiden könnte, geben uns ein Recht, sie der Unternehmerklasse zuzuzählen.

Die Klasse der Privatangestellten ist nun, auch wenn sie in der angegebenen Weise nach oben und unten begrenzt ist, sehr stark differenziert. Nicht bloß, daß ihr Einkommen variiert, auch das, worauf es bei ihnen hauptsächlich ankommt, die geistige Arbeit, ist bei den verschiedenen Privatangestellten eine ganz verschiedene. Für die Arbeit eines Werkmeisters und eines Direktors im selben Betriebe gibt es kaum noch Vergleichspunkte. Ebenso wird man Verkäufer und Prokuristen, Molkereibeamte und Gutsinspektoren hinsichtlich ihrer Kopfarbeit nie auf eine annähernd gleiche Stufe stellen können. Die ganz verschiedenartige berufliche Ausbildung, die der Anstellung der Privatbeamten vorausgegangen, weist darauf hin, daß ihre geistige Arbeit ganz verschieden bewertet werden muß; nicht als ob höhere, etwa akademische Ausbildung stets für die höheren und

höchsten Posten befähigte und als ob diese den übrigen verschlossen wären, die höhere Studienzeugnisse nicht vorweisen können. Bei den privaten Anstellungen gibt, anders als im Staatsdienst, neben dem Wissen auch das Können den Ausschlag. Wir finden gar nicht selten Personen in leitenden Stellungen, die ohne jede Fachschulbildung aus der Werkstatt emporgestiegen sind. Wir sehen Akademiker in Wettbewerb treten mit Fachschulabsolventen und Schulter an Schulter mit ihnen arbeiten. Immerhin aber gibt doch im allgemeinen *Maß und Art der Vorbildung* einen Maßstab für die Qualität der Geistesarbeit im Berufe.

Ihrer beruflichen Ausbildung nach können wir nun drei Gruppen der Privatbeamten unterscheiden. Die der Zahl nach stärkste Gruppe bringt nichts in ihr Amt mit als die *Volksschulbildung und die in der Lehrzeit erworbenen praktischen Kenntnisse*. Hierher gehört ein großer Teil der Handlungsgehilfen, der unteren Bank- und Bureaubeamten; aber auch die niedern Betriebsbeamten der großen industriellen Werke, die Werkmeister, Fabrikmeister, Monteure, Betriebsaufseher, Steiger gehen meistens direkt aus der Werkstatt hervor. Sie werden den gelernten Arbeitern entnommen und rücken meist innerhalb desselben Unternehmens vom Lehrling bis zum Betriebsbeamten auf. — In neuerer Zeit wird im Gewerbe und Handel, aber auch in der Landwirtschaft die Besetzung gewisser auch niederer Beamtenstellen abhängig gemacht vom Besuch einer Fachschule. Es mehrt sich daher die *Gruppe derjenigen, die auf einer Fachschule berufliche Ausbildung erhalten haben*. Techniken, Maschinenbau- und Ingenieurschulen, Handelsschulen, Ackerbau- und landwirtschaftliche Winterschulen vermitteln eine für die meisten Beamtenstellen ausreichende Vorbildung, zumal wenn noch eine mehrjährige Beschäftigung als Volontär hinzutritt. — Am schwächsten besetzt ist naturgemäß die Gruppe derjenigen, die durch *akademisches Studium* sich eine umfassende wissenschaftliche Berufsbildung erworben, die ein Polytechnikum, eine technische, landwirtschaftliche Hochschule, eine Handelshochschule oder eine Bergakademie besucht haben.

Wie die fachliche Ausbildung, so pflegt auch das soziale Milieu, dem die Privatbeamten entstammen, recht verschiedenartig zu sein. Die niedern Beamten sind, wie wir sahen, häufig aus den unteren Bevölkerungsschichten, aus Arbeiterkreisen, aus dem Proletariat hervorgegangen. Die akademisch Gebildeten entstammen mehr den Kreisen der mittleren und höheren Staatsbeamten, der besseren Kaufleute und Gewerbetreibenden. Sie werden daher auch außerberuflich stets eine andere gesellschaftliche

Stellung einnehmen als die meisten ihrer Amtskollegen. Höherer und geringerer Bildungsgrad, verschiedenartiges soziales Milieu sind nun stets die Momente, welche innerhalb einer Klasse am stärksten differenzierend wirken. Das Klassenbewußtsein der Privatbeamten ist denn auch tatsächlich schwach ausgebildet. Es wird überwuchert von dem „differenzierten Standesbewußtsein", wie es Professor Harms treffend genannt hat.

Über die Bedeutung der Kopfarbeiter in unserem Wirtschaftsleben ist man sich längst klar. Was der konstruierende Ingenieur, der prüfende Chemiker, der rechnende Kaufmann für den Aufschwung heimischer Industrie und Handelstätigkeit geleistet, weiß niemand mehr zu schätzen als eine vorurteilsfreie Unternehmerschaft. Hat doch, wie Gustav Schmoller erzählt, einer der genialsten und ehrenhaftesten deutschen Leiter riesenhafter Aktiengesellschaften und Kartelle einst gesagt, die ganze Arbeit seines Lebens stecke in den Bemühungen, ein kaufmännisch-technisches Beamtentum zu erziehen, das fähig sei, fremdes Kapital pflichttreu und gewinnbringend zu verwalten.

In auffallendem Gegensatz zu der wichtigen Stellung der Privatbeamten im Organismus des Wirtschaftslebens steht nun ihre wirtschaftliche Lage, über die man in weiten Kreisen des Volkes bisher nicht die richtige Vorstellung hatte. Von den Rieseneinkommen einiger Direktoren hörte jedermann und war nur zu leicht geneigt, von diesen vereinzelten Beispielen auf eine glänzende Lage der Privatbeamten überhaupt zu schließen; zum mindesten hielt jeder ihre Einkommenshöhe für zufriedenstellend. Auch die Sozialpolitik ging jahrelang achtlos an ihnen vorüber. Sie war vollauf beschäftigt mit Schutz und Versicherung der Millionen von Arbeitern, deren Not und Hilflosigkeit durchweg größer war und auch überall schärfer in die Augen sprang. Erst als im Jahre 1901 die österreichische Regierung dem Parlament einen Gesetzentwurf über die Pensionsversicherung der Privatbeamten vorlegte, erwachte auch in der deutschen Privatbeamtenschaft eine Bewegung, die den lange gehegten Wunsch nach einer besseren Versorgung für die Zeit der Invalidität und des Alters in die Öffentlichkeit trug und energisch vertrat. Die verschiedenen bestehenden Berufsorganisationen der Privatangestellten nahmen private Erhebungen vor über die wirtschaftliche Lage ihrer Mitglieder, und das Reichsamt des Innern verarbeitete das Material zu einer Denkschrift, die im März 1907 dem Reichstag vorgelegt wurde[1].

[1] Drucksachen des Reichstags (12. Legislaturperiode, I. Session 1907) Nr 226.

Freilich werden die Ergebnisse der Erhebung, wie die Einleitung der Denkschrift selbst bemerkt, mit Vorsicht aufzunehmen sein. Ungleichmäßige Beteiligung der verschiedenen Berufsgruppen und Altersklassen, unzulängliche und ungenaue Auskünfte lassen ein zuverlässiges Gesamtbild der wirtschaftlichen Durchschnittslage der Privatbeamten nicht zustande kommen. Immerhin ist die Erhebung wertvoller als Agitationsschriften, auf die wir bis dahin angewiesen waren, und wir erfahren viel, was von der landläufigen Vorstellung über die Lebensverhältnisse der Privatbeamten abweicht. Greifen wir nur die beiden Punkte: Einkommen und Stellenlosigkeit heraus.

Es ergab sich ein Durchschnittseinkommen von 2064 Mark für die männlichen Angestellten und ein solches von 1135 Mark für die weiblichen Angestellten. Dieses Durchschnittsgehalt wird in der Altersgruppe von 30 bis 35 Jahren erreicht, während das durchschnittliche Höchstgehalt in die Periode von 40 bis 45 Jahren fällt; in den höheren Altersklassen sinkt das Gehalt. Ganz verschieden stellt sich das Einkommen bei den einzelnen Berufsgruppen, denen die Privatbeamten angehören. Am niedrigsten steht es bei den freien Berufsarten (Rechtspflege, Gesundheitspflege, Unterrichtswesen, Kirchendienst usw.); hier beträgt es 1790 Mark, während es bei der Gruppe Bergbau und Industrie auf 2156 Mark steigt. Im Handelsgewerbe sinkt es auf 1947, in der Landwirtschaft auf 1910 Mark.

Die Aufnahme über die Stellenlosigkeit ergab auffallend günstige Ziffern, die seltsam abstechen von dem, was die österreichische Denkschrift bot und was sonst ermittelt wurde. Es ist wohl anzunehmen, daß bei der Erhebung vielfach die Frage über Stellenlosigkeit nicht ausgefüllt wurde, daß ferner solche Privatbeamte, die eine längere Stellenlosigkeit hinter sich hatten, überhaupt keinen Fragebogen ausgefüllt haben. Auch gehen viele Angestellte in der Not der Stellenlosigkeit vorübergehend zu andern Berufen über, wurden also von der Erhebung nicht erreicht. Nur so ist es zu verstehen, daß in den Jahren 1899 bis 1903 von 150000 männlichen Angestellten nur 16465 stellenlos gewesen sind, und daß auf diese im Durchschnitt pro Jahr nur eine Stellenlosigkeit von 30,2 Tagen entfiel. An sich ist dieses Ergebnis ja noch immer betrübend genug. Auf alle beteiligten Privatbeamten umgerechnet, ergibt das nämlich pro Kopf eine jährliche Stellenlosigkeit von etwas mehr als drei Tagen. Wer also 35 bis 40 Jahre im Dienste steht, hat im Durchschnitt eine Stellenlosigkeit von 110 bis 130 Tagen hinter sich. Das reicht sicher aus, um auch den vorsichtigsten Familienvater in die größte Not geraten zu lassen. Am höchsten war die durchschnittliche Stellenlosigkeit bei der Landwirtschaft. Von den landwirtschaftlichen Beamten, die Fragebogen ausfüllten, ist durchschnittlich jeder 6½ Tage stellenlos. Beim Zeitungswesen stellt sich dieser Satz auf 4,4, beim Handel auf 3,7, beim Bergbau und bei der Industrie am günstigsten, nämlich auf 2,9 Tage pro Jahr und Angestellten.

Aus dem Material, das die Denkschrift ans Tageslicht gefördert, ergibt sich zur Genüge, daß die Lage der Privatbeamten durchweg keine

beneidenswerte ist und daß sie nicht gleichzeitig mit der vorwärtsdringenden Volkswirtschaft und auch nicht im gleichen Schritt mit der mehr und mehr gehobenen Arbeiterschaft gefördert wurde. Die Privatbeamten sind wirklich im Vergleich zu andern Berufsständen, die nicht einen ähnlichen Anteil an dem Aufschwung des Wirtschaftslebens haben, zurückgeblieben.

Solche vergleichende Betrachtungen führen nun wieder zurück zu der eingangs aufgeworfenen Frage: welche Stelle nehmen die Privatbeamten innerhalb der heutigen sozialen Schichtung ein? Gehören sie zu den mittleren Ständen oder bilden sie einen neuen Mittelstand, nachdem sie den alten verdrängt haben?

II.

Auf alle diese Fragen würde die Antwort nicht so schwer sein, wenn man sich über das Wort Mittelstand einmal verständigt hätte. Sombart ist ärgerlich über den Wirrwarr, der in der Wissenschaft und mehr noch im öffentlichen Leben durch dieses Wort angerichtet ist, und meint, man solle den schwammigen Begriff „Mittelstand", der schon alles mögliche bedeutet hat und alles mögliche bedeuten kann, überhaupt nicht verwenden. Allein der Begriff ist da, und eine starke Mittelstandsbewegung sorgt dafür, daß er bleibt und seines Inhalts nicht beraubt wird. Wir müssen uns also mit ihm beschäftigen. Freilich wird es schwer sein, eine allseitig befriedigende Analyse des Begriffs oder gar eine Definition zu geben. Das eine wird jeder zugeben, daß wir von einem Mittelstande nur reden können, wenn eine Aristokratie über ihm, eine untere Klasse unter ihm steht. In jedem Falle setzt also der Mittelstand eine differenzierte Gesellschaft voraus. Wo nun die Grenzlinien innerhalb der so geschichteten Gesellschaft zu ziehen sind, wird abhängen von der Art, wie die Differenzierung sich vollzogen hat. Man wird darum auch auf die weitere und interessantere Frage, welche Gesellschaftsklassen nun im einzelnen als Mittelstand zu betrachten sind, nicht eine kurze, für alle Zeiten und Gesellschaften gültige Aufzählung geben können, sondern am besten mit Geschichte antworten[1].

Der Berliner Wirtschaftshistoriker Gustav Schmoller schildert[2] die im Anschluß an die Differenzierung der Gesellschaft erfolgte Entstehung des Mittelstandes also:

---

[1] Vgl. G. Schmoller, Was verstehen wir unter dem Mittelstand? Vortrag, gehalten auf dem VIII. evangelisch-sozialen Kongreß, Göttingen 1897; H. Böttger, Vom alten und neuen Mittelstand, Berlin 1901; F. Wegener, Der Freiheitskampf des Mittelstandes, Berlin 1906.

[2] A. a. O. 136.

„Aller Fortschritt erzeugt zuerst kleine aristokratische Gruppen; die Massen bleiben zunächst zurück, sie kommen in Abhängigkeit, teilweise unter einen harten Druck. Sie können zeitweise da und dort durch diesen Druck tief sinken und verkümmern; die Hauptursache jedoch ihrer Lage ist in der Regel die, daß sie zunächst nicht mit vorangeschritten sind, daß sie gewisse Eigenschaften, die für die Leitung der Gesellschaft jetzt die wichtigsten sind, nicht besitzen. Indem aber nun die neue Aristokratie und das übrige Volk doch zusammenleben, aufeinander angewiesen sind, ihre gegenseitigen Eigenschaften nachahmen lernen, auch meist mehr oder weniger in Blutsgemeinschaft treten, muß mit der Zeit eine Ausgleichung erfolgen. Die fähigeren Elemente der früher zurückgebliebenen, beherrschten, unterworfenen Kreise kommen empor, sie ergänzen sich durch Zuwanderung von Fremden, sie bilden neue, eigentümliche Eigenschaften und Fertigkeiten aus, die für die Gesamtheit von steigender Bedeutung sind. Es entsteht ein Mittelstand." Demnach besteht der Mittelstand im wesentlichen aus den emporstrebenden Elementen der unteren Klassen und schiebt sich allmählich zwischen diese und die Aristokratie ein. So haben in Athen sich die Periöken der Schiffer, Fischer und Händler als Mittelstand gebildet, nachdem längst die Eupatriden und die verschuldeten Kleinbauern sich gegenüberstanden. So hat in Rom ein Teil der Plebejer sich zu einem geachteten bäuerlichen Mittelstand erhoben, nachdem die Gesamtheit vorher furchtbaren Druck erlitten hatte; so hat im Mittelalter der bürgerliche gewerbliche Mittelstand in den Städten sich gebildet, nachdem Großgrundbesitzer und Kleinbauern sich zu scharfen Gegensätzen entwickelt hatten; so ist in den meisten europäischen Staaten ein großer Teil des Bauernstandes so weit emporgestiegen, daß er zum Mittelstande gerechnet werden konnte. Dem gewerblichen und bäuerlichen Mittelstande, die schon im Mittelalter zu Bedeutung gekommen waren, trat dann später, als Groß- und Kleinhandel aufkamen, allmählich auch ein kaufmännischer Mittelstand an die Seite.

Dieser Mittelstand stellte den gesellschaftlichen Ausgleich zwischen Aristokratie und unteren Volksklassen dar. Er war der drückenden Not der armen Leute enthoben, reichte aber auch nicht heran an den Überfluß und Luxus der höheren Klassen. Ein mäßiges, aber sicheres Einkommen, eine auf eigenen Besitz gegründete Selbständigkeit bürgte für eine von drückenden Sorgen freie Existenz. Goethe schildert[1] die Angehörigen der Mittelstände als „Personen, die sich zwar in beschränkten, aber doch wohlhäbigen, auch ein sittliches Behagen fördernden Verhältnissen befinden".

Der Mittelstand erhielt sich in der aus früheren Jahrhunderten überkommenen Form, solange die Grundlagen des Wirtschaftslebens im großen und ganzen dieselben blieben, solange keine völlige Umschichtung der ganzen Gesellschaft erfolgte. Es ist ein gutes Zeugnis für die Lebensfähigkeit des Mittelstandes, daß er durch die gewaltigen technischen und politischen Umwälzungen um die Wende des 18. Jahrhunderts ebensowenig als durch die das ganze Wirtschaftswesen beeinflussenden Ideen des Individualismus weggefegt wurde. Freilich hatte der gewerbliche Mittelstand,

[1] In seinen „Rezensionen und Aufsätzen zur deutschen Literatur" (1816).

das Handwerk, einen harten Stand gegenüber der Konkurrenz der wachsenden und technisch meist weit überlegenen Großbetriebe. Zahlreiche Handwerker sanken auch in die Klasse der Lohnarbeiter und Hausindustriellen hinab. Aber das Handwerk kämpfte noch nicht auf der ganzen Linie um Sein oder Nichtsein. Schlimmere Zeiten brachen — in Deutschland wenigstens — erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts an. Jetzt ist mit dem erleichterten und gesteigerten Verkehr, dem fein organisierten Geld- und Bankwesen, dem Fortschreiten der Technik und dem Anwachsen der Großbetriebe die ganze Volkswirtschaft und die ganze Gesellschaft eine andere geworden. Ein Großbürgertum ist emporgestiegen, das an Kapitalreichtum, teilweise auch schon an Macht, Ehre und Einfluß die alte Grundaristokratie überflügelt. Die neue Geldaristokratie hat weite Volksmassen als Lohnarbeiter von sich abhängig gemacht. Die ganze Gesellschaft ist nahe daran, in zwei sich schroff gegenüberstehende Klassen zu zerfallen: auf der einen Seite die wenigen Kapitalbesitzenden, auf der andern das Heer der abhängigen Lohnarbeiter, die Proletarier. Der Großbetrieb erhält wachsende Bedeutung. Wird bei dieser ganz neuen Struktur der Gesellschaft und des Wirtschaftslebens der alte Mittelstand sich halten können?

Allzu rasch und unbesonnen hat die Sozialdemokratie dem Handwerk ein unerbittliches Todesurteil gesprochen. Freilich wird eine Reihe von handwerksmäßigen Betrieben in der Konkurrenz mit dem Großbetrieb untergehen müssen, vor allem die Gruppe derjenigen, die konsum- und marktfähige Waren produzieren; so werden Schuster-, Schneider- und Tischlerhandwerk überall da zurückweichen müssen, wo sie mit dem Großbetrieb im Wettbewerb stehen. Andere Handwerke jedoch, die dem Konsumenten keine fertigen Waren, sondern unmittelbare Arbeitsleistungen gewähren, haben die Überlegenheit des Großbetriebs nicht so sehr zu fürchten; Klempner-, Maler-, Anstreicher-, Barbiergewerbe sind durch keine maschinellen Vorrichtungen zu verdrängen. Zudem bietet das Land im Gegensatz zur Stadt für die meisten Handwerke eine Freistätte. Hier fristen viele kleine Handwerksbetriebe in Verbindung mit kleinbäuerlichen Wirtschaften ihre Existenz; anderseits erhalten ihnen die verwandtschaftlichen und nachbarlichen Beziehungen ihren Kundenkreis. So übereilt es daher ist, das ganze Handwerk als überlebt preiszugeben, so verfehlt wäre es, das Handwerk auf der ganzen Linie durch Staatshilfe und andere Mittel künstlich lebensfähig zu erhalten. Ein Teil des gewerblichen Mittelstandes geht in der heutigen Wirtschaftsentwicklung zu Grunde, ein anderer wird von den neuzeitlichen Änderungen gar nicht oder nur kaum berührt.

Besser als das Handwerk hat der bäuerliche Mittelstand die Umwälzungen, die das vorige Jahrhundert brachte, überdauert. Die Fortschritte der Technik brachten in der Landwirtschaft dem Großbetrieb keine wesentlichen Vorteile gegenüber den kleinen und mittleren Betrieben. Zwar haben auch die Bauern trübe Zeiten gesehen. Aber gefahrvolle landwirtschaftliche Krisen, wie die große Preiskrisis in den siebziger Jahren, haben doch in erster Linie den Großgrundbesitz betroffen. Der deutsche Bauernstand hat sich nicht bloß behauptet, er nimmt neuerdings, wie die Statistik ausweist, auch noch zu.

Der Mittelstand im deutschen Handelsgewerbe scheint auch auf den ersten Anblick, den die Statistik gewährt, im Fortschreiten begriffen. Die Handelsbetriebe, die bis zehn Personen beschäftigen, haben sich in dem Zeitraum von 1882 bis 1895 um rund 83% vermehrt. Das ist aber eine nahezu hypertrophische Entwicklung, die ihr Gegengewicht und ihre Grenze gefunden hat in der neuerdings stark gewordenen Entfaltung der Warenhäuser. Durch die Konkurrenz der Warenhäuser und der Konsumvereine sind viele Kleinhändler, zum Teil eben deshalb, weil ihre Zahl zu groß geworden war, verunglückt und dem kaufmännischen Mittelstande verloren gegangen.

Nach dieser flüchtigen historischen Skizzierung sind wir schon eher im stande, uns vom Mittelstand und seinem heutigen Umfange einen Begriff zu bilden. Wir verstehen darunter eine Bevölkerungsschicht, die der Not und Dürftigkeit der unteren Klassen enthoben ist, aber auch an den Überfluß und die herrschende Stellung der Aristokratie nicht heranreicht. Was dem Mittelstand seine befriedigende Lage verbürgt, ist einmal ein durchaus genügendes und gesichertes Einkommen, das in jedem Falle über das Existenzminimum erheblich hinausgeht und außer der Befriedigung der Existenzbedürfnisse auch für sog. Kulturbedürfnisse ausreicht. Bei Personen, die nur mit dem Existenzminimum als Einkommen zu rechnen haben, kehrt bei der geringsten Störung der Verhältnisse bittere Not ein, und wir dürfen solche Existenzen als ärmliche, als proletarische ansehen. Ein weiteres Merkmal des Mittelstandes ist eine gewisse Selbständigkeit im Erwerbs- und Gesellschaftsleben, eine Selbständigkeit, die gewöhnlich in beweglichem oder unbeweglichem Besitz ihre Grundlage findet.

Die Einkommensgrenze zu ziehen, bei der der Mittelstand anfängt, und eine andere zu ziehen, bei der er aufhört, ist nicht leicht; die örtlich und zeitlich verschiedene Kaufkraft des Geldes, der Preisstand der Bedarfsgüter und andere Momente werden da mitzureden haben. Aber Schmoller[1] dürfte der allgemeinen Anschauung über den Mittelstand recht nahe kommen, wenn er als untere Grenze des mittelständischen Einkommens 1800 Mark und als obere Grenze 8000 Mark ansieht. Die ziemlich weite Entfernung zwischen diesen beiden Polen ermöglicht es, von einem höheren und niederen Mittelstand zu sprechen. Während dieser all die Existenzen umfaßt, die nach landläufiger Auffassung den Mittelstand ausmachen, die Kleinbauern, die Handwerker und Kleinhändler, wären zum

[1] Was verstehen wir unter dem Mittelstand? 157.

höheren Mittelstande die mittleren Grundbesitzer und Unternehmer, die meisten höheren Beamten und zahlreiche Glieder der liberalen Berufe zu rechnen. Wir finden durchweg bei diesen Angehörigen des Mittelstandes außer dem regelmäßigen Einkommen noch einiges Vermögen, ein eigenes Geschäft oder eine sichere Anstellung, und dadurch ist ihnen ein gewisses Maß von Selbständigkeit gewahrt.

III.

Die Frage, ob die Privatbeamten auch zum Mittelstande gehören, dürfte nunmehr auf Grund der voraufgegangenen Erörterungen nicht allzu schwer zu beantworten sein. Das Entstehen dieser neuen Klasse bedeutet eine Entwicklungstendenz, die schon früher in der Geschichte beobachtet werden konnte. Sobald eine Scheidung zwischen Aristokratie und niederer Volksmasse eingetreten war, schob sich eine emporstrebende Mittelklasse zwischen beide. Nachdem nun in der Neuzeit die übermächtig gewordene Geldaristokratie zahlreiche Existenzen als Lohnarbeiter von sich abhängig gemacht und viele Angehörige des Handwerker- und Handelsstandes zu Proletariern herabgedrückt hatte, setzte in den breiten Volksmassen eine Gegenbewegung ein: die gelernten und besser gelohnten Arbeiter befähigten sich zu geistiger und leitender Arbeit und kamen dadurch einem wachsenden Bedürfnis des Unternehmertums entgegen, sie rückten auf in Privatbeamtenstellen; oder sie ließen ihren Kindern eine über die Volksschule hinausreichende Ausbildung zu teil werden und führten sie solchen Stellen zu. Auch aus andern Klassen flossen dem Privatbeamtenstande mit dessen wachsender Bedeutung mehr und mehr Kräfte zu. So wurde dem Mittelstande für die Verluste an Handwerkern und Händlern numerisch wenigstens Ersatz geschaffen.

Trägt nun der neue Stand auch die Merkmale an sich, die wir früher als dem Mittelstande charakteristisch erkannten? Als untere Einkommensgrenze wurden 1800 Mark bezeichnet. Die Enquete hat ein Durchschnittseinkommen der Privatbeamten von 2064 Mark festgestellt. Wenn nun auch dieser Durchschnitt um ein paar Hundert Mark zu hoch gegriffen sein sollte (da die Enquete nur die organisierten, also die untersten Schichten der Privatbeamten nicht erreichte), so dürfte doch das durchschnittliche Privatbeamtengehalt sich oberhalb der Grenze von 1800 Mark bewegen und insofern ein Mittelstandseinkommen darstellen. Freilich liegt beim wohlsituierten Bauern und Handwerker die Einkommensquelle tiefer

und fester begründet; das Einkommen des Privatbeamten bleibt stets ein nicht fundiertes, ein reines Arbeitseinkommen. Dieser Nachteil wird aber in etwa ausgeglichen durch den Vorzug, daß das Beamteneinkommen für gewöhnlich nicht durch wirtschaftliche Krisen getroffen wird; den festen Besitztitel ersetzt hier zudem berufliche Tüchtigkeit, die im allgemeinen eine Bürgschaft dafür ist, daß das Einkommen nicht entzogen oder geschmälert wird.

Nun sollte das Durchschnittsgehalt der Privatbeamten nicht fortwährend hart an der Grenze des Lohnarbeitereinkommens liegen, sondern müßte entsprechend ihrer anstrengenden Geistesarbeit und ihrer Verantwortung dauernd und erheblich darüber hinausgehoben werden. Der Weg, der am einfachsten zu diesem Ziele führt, ist schon beschritten worden: die berufliche Organisation auf reiner Arbeitnehmergrundlage. Anfang 1907 wurden 580 006 Mitglieder in den verschiedenen Verbänden der Kaufleute, der Techniker, der landwirtschaftlichen und der Bureaubeamten aufgezählt[1]. Es wäre aber verfehlt, daraus zu schließen, daß nunmehr bereits über ein Viertel der rund 2 Millionen Privatbeamten organisiert sei. Die Mehrzahl der in der Statistik aufgeführten Verbände weist einen hohen Prozentsatz von selbständigen Unternehmern auf. Zudem stellten bisher viele Verbände vorwiegend Unterstützungskassen und Stellenvermittlungen dar. Erst in den letzten Jahren nahmen nach dem Vorbilde des „Sozialen Ausschusses von Vereinen technischer Privatangestellten" wirtschaftliche und soziale Aufgaben wachsenden Raum ein. Die jetzt stetig bedeutungsvoller und umfangreicher werdenden Organisationen der Privatbeamten werden auch die Gehaltsfrage am befriedigendsten zu lösen im stande sein.

Die Einführung der staatlichen Pensionsversicherung, das einzige Ziel, das einheitlich von der Privatbeamtenschaft seit Jahren angestrebt wird, würde indirekt auch zu einer Verbesserung des Einkommens beitragen[2]. Die gesamte Lebenshaltung würde sich eben steigern um die Versicherungsprämie, die der Beamte zahlt, und diese würde in Erhöhung des Gehalts Ausdruck erhalten. Der Beamte brauchte nicht mehr mit Schrecken an die Zeit des Alters und der Berufsuntauglichkeit zu denken; auch für diese Zeiten ist ihm ein gewisses Einkommen gesichert. Mit Recht verlangen die Privatbeamten, daß das 65. Lebensjahr als Zeitpunkt für

[1] Soziale Praxis XVI (1907) 1094.

[2] Vgl. Dr W. Tilloo, Pensionseinrichtungen für Privatbeamte. Ein Wegweiser zur Schaffung und Reorganisierung von Beamtenpensionseinrichtungen bei Privatunternehmungen, Berlin 1907.

den Eintritt in den Bezug der Rente festgesetzt wird. Auch das ist ein billiger Wunsch, daß die Pensionierung gewährt wird, sobald jemand Berufsinvalide wird, d. h. sobald er seinen bisherigen Beruf nicht mehr erfüllen kann. Es braucht nicht erst völlige Erwerbsunfähigkeit festgestellt sein; man kann doch einem Buchhalter, einem Ingenieur oder Chemiker, der sich in seiner Berufsarbeit durch Jahrzehnte aufgebraucht hat, nicht zumuten, den Rest seiner Kräfte in andern, ungewohnten Arbeiten zu verwenden.

Über Ziel und Maß der Pensionsversicherung war die gesamte Privatbeamtenschaft im großen ganzen stets einig. Die Bewegung droht aber in zwei Gruppen zu zerfallen bei der Frage, ob die Versicherung durch eine gesonderte Kasseneinrichtung oder durch Ausbau der bestehenden Invalidenversicherung bewirkt werden soll. Allem Anscheine nach wird die Streitfrage via facti dadurch gelöst, daß die gesetzgebenden Faktoren eine Zuschußkasse zur Invalidenversicherung einrichten, in der die Besonderheiten der Privatangestellten ihre Berücksichtigung finden. Vor allem würden sie in Ansehung ihrer volkswirtschaftlichen und sozialen Aufgaben, der höheren Gehaltsbezüge, die sie zum Teil genießen, auch höhere Renten erhalten, als sonst durch die Invalidenversicherung gewährt werden.

„Die wesentlichste Bedeutung des Mittelstandes besteht in einer selbständigen, persönlichkeitsbildenden Betätigung", sagt ein moderner Schriftsteller[1], und es ist zuzugeben, daß der alte Mittelstand gerade durch seine Selbständigkeit im Wirtschaftsleben wie in Gesinnung und Charakter lange Zeit den Kern der Bevölkerung ausmachte. Ist nun dem neuen Mittelstande trotz seiner straffen Einfügung in den modernen Wirtschaftsbetrieb so viel Selbständigkeit verblieben, daß er noch als Mittelstand anzusehen ist? Zunächst ist die viel gerühmte Selbständigkeit bei dem heutigen mittleren Kaufmanns- und Handwerkerstande nicht größer als bei den Privatbeamten[2]. Es ist doch nur eine illusorische Selbständigkeit des Handwerkers, der beim Lieferanten um Kredit und bei den Kunden um Bezahlung betteln muß, der die Gehilfen fortwährend beschwichtigen muß, damit sie bei dem unregelmäßigen und geringen Lohn nur bleiben. Man denke an den Tischlermeister, der Samstag abends mit einem Handkarren voll fertiger Tannenmöbel bei den Trödlern herumzieht und sie um jeden Preis losschlägt, um etwas Geld in der Kasse zu

[1] F. Wegener, Der Freiheitskampf des Mittelstandes 29.
[2] Vgl. Soziale Praxis XIV (1904) 185 ff.

haben, oder an den kleinen Kaufmann, dem der Grossist den Laden eingerichtet und die Miete vorgestreckt hat: und man wird solche Mittelstandsexistenzen, die gar nicht so selten sind, um ihre wirtschaftliche Selbständigkeit und der Freiheit ihrer Entschließungen nicht beneiden.

Anderseits darf nicht das völlige Fehlen von Selbständigkeit bei den Privatangestellten deshalb angenommen werden, weil sie in eine Beamtenhierarchie eingegliedert sind. Ein verständiger Arbeitgeber oder Direktor wird einen Beamten, der zu gar keinem selbständigen Handeln fähig ist, auf die Dauer an einem verantwortungsvollen Posten nicht brauchen können. Freilich gibt es auch Direktoren, die von dem Heer der Angestellten ein möglichst verständnisloses Eingehen auf ihre Intentionen, ein rein mechanisches Ausfüllen des Postens verlangen. Typisch hierfür ist der Ausspruch des Direktors einer der ersten Berliner Banken: „Ich gebrauche Beamte, die Stiefelwichse nicht von preußischen Konsols unterscheiden können.“ [1]

Schlimmer jedoch als persönliche Zurücksetzungen sind häufig die Nachteile, die der Selbständigkeit der Privatbeamten aus einer ihrem Stande und ihrer Arbeit durchaus nicht entsprechenden Rechtslage erwachsen. Wie niederdrückend wirkt z. B. für einen großen Teil der Güterbeamten in Preußen die Erkenntnis, daß sie der Gesindeordnung unterstehen und mit den Knechten auf eine Stufe gestellt sind! Wie ist ferner wirtschaftliches und berufliches Voranstreben gehemmt, wenn die Konkurrenzklausel im Wege steht oder wenn dem technischen Beamten kein Erfinderrecht zur Seite steht, das ihn zum unumschränkten Herrn seiner geistigen Erzeugnisse macht! Das Privatbeamtenrecht enthält gegenwärtig viele empfindliche Härten. Es ist zudem in den verschiedensten Gesetzen (Bürgerliches Gesetzbuch, Handelsgesetzbuch, Gewerbeordnung, Seemannsordnung, Berggesetze, Gesindeordnungen) zerstreut und läßt demgemäß große Ungleichheiten für die verschiedenen Berufsgruppen bestehen. Ein vereinfachtes und einheitliches Privatbeamtenrecht muß daher geschaffen werden, das zwar nicht alle Beamtengruppen nach demselben Schema behandelt, aber doch Gruppen, die wirtschaftlich und sozial sich nahe stehen, wie kaufmännische und technische Angestellte, rechtlich gleichstellt; vor allem aber muß für alle Privatbeamten eine Rechtsbasis bestimmt werden, die ihrer höheren Arbeit und ihrer leitenden Stellung gebührend Rechnung trägt.

[1] Berliner Tageblatt vom 27. November 1905.

Wenn heute den Arbeitern in wachsendem Umfange ein Mitbestimmungsrecht in der konstitutionellen Betriebsverfassung zugestanden wird, dann müssen um so mehr ähnliche Bestrebungen bei den Privatbeamten angeregt und gefördert werden. Es wären daher in größeren Betrieben für die Angestellten *Ausschüsse* zu errichten, in denen sie in gemeinsamer Aussprache mit der Oberleitung des Betriebs das Wohl ihres Standes beraten könnten. Ebenso müßten in den *Arbeitskammern* die Privatbeamten vertreten sein, wie es auch tatsächlich in dem Arbeitskammergesetzentwurf vom 4. Februar 1908 vorgesehen ist. Bei der großen Aufgabe der Arbeitskammern, das Wohl der gesamten Industrie und aller in ihr beschäftigten Personen durch Erhebungen, Aufklärung und Vorschläge zu fördern, darf auf die Mitwirkung der Privatbeamten keinesfalls verzichtet werden.

Das Wort vom „neuen Mittelstand" ist mehr als ein bloßes Schlagwort, nur dazu bestimmt, der Privatbeamtenbewegung Ansehen und Zugkraft zu verleihen. Es sollte vielmehr ein Anlaß sein, mehr und mehr die Pflicht zu erkennen, dem Privatbeamtenstande das zu geben, was ihm vielfach von mittelständischem Wesen noch fehlt: *ein gesicherteres Einkommen* und *ein besseres Recht*.

Das ganze Volk hat ein Interesse daran, daß dem Mittelstande, der nun einmal, namentlich soweit er aus Handwerkern besteht, in seinem ganzen Umfange nicht zu erhalten ist, neue Gruppen zugeführt werden. Wahr bleibt stets, was Aristoteles gesagt, „daß der Mittelstand die besten Bürger stellt". Auch die idealen Güter der Nation finden in den Mittelschichten des Volks die treuesten Hüter. Der Mittelstand ist nach Goethe die geistig produktive Zone, ebenso wie in der Natur die kulturfördernde Arbeit in mittleren Breiten geleistet wird. „Der hohe Stand als englischer Peer", sagt Goethe, „war Byron sehr nachteilig. Ein gewisser mittlerer Zustand ist dem Talent weit zuträglicher, weshalb wir denn auch alle großen Künstler und Poeten in mittleren Ständen finden" (Goethe an Eckermann). Sittliches und religiöses Leben endlich findet die ernsthafteste Betätigung erfahrungsgemäß in den Volkskreisen, die gleich weit entfernt stehen von Proletarierelend und von entnervendem Luxus.

Heinrich Koch S. J.

Zur Schulaufsichtsfrage in Preußen.

I. Die Stellung der preußischen Regierung zur Schulaufsicht.

„Sorgen Sie dafür, daß meinem Volke die Religion erhalten bleibe", so sprach nach den bekannten Attentaten Kaiser Wilhelm I. zum preußischen Staatsministerium. Will man die Religion dem Volke erhalten und sie im Volke zur Geltung bringen, dann muß man sie selbstverständlich der Volksschule erhalten oder in dieselbe einführen. Deshalb empfahl Kaiser Friedrich III. in seinem Erlaß an den Reichskanzler und den Präsidenten des Staatsministeriums die sorgsame Pflege der Erziehung der heranwachsenden Jugend. Denn „nur ein auf der gesunden Grundlage der Gottesfurcht in einfacher Sitte aufwachsendes Geschlecht wird hinreichend Widerstandskraft besitzen, die Gefahren zu überwinden, welche in einer Zeit rascher wirtschaftlicher Bewegung, durch die Beispiele hochgesteigerter Lebensführung einzelner, für die Gesamtheit erwachsen". Ähnliche Äußerungen über die Notwendigkeit der religiösen Erziehung hat auch Kaiser Wilhelm II. wiederholt getan. Bei dem sprichwörtlichen Pflichteifer der preußischen Beamten sollte man nun meinen, sie würden keine angelegentlichere Sorge kennen, als der Schule den religiösen Charakter zu wahren, und deshalb die weitestgehende Mitwirkung der Kirche wünschen und den Vertretern derselben den freiesten Spielraum zur Hebung der Schule in sittlich-religiöser Beziehung gewähren. Leider ist dem nicht so. In kleinlicher, engherzig bureaukratischer Weise sucht man den Einfluß der Kirche zu beschränken und zu hindern. Geht man ja doch so weit, der Kirche den Religionsunterricht aus den Händen zu winden und ihn durch die staatlichen Organe im Auftrage und unter Aufsicht des Staates erteilen zu lassen.

Doch wir haben darüber an anderer Stelle das Nötige gesagt[1]. Wir setzen hier voraus, daß der Religionsunterricht Sache der Kirche ist und

[1] Vgl. „Katholischer Religionsunterricht im Auftrage des Staates" in den Historisch-politischen Blättern CXLI (1908) 42 ff.

nur im Namen und Auftrage der Kirche erteilt werden darf. Für uns Katholiken ist das eine ausgemachte Sache. Hat aber die Kirche bloß das Recht auf den Religionsunterricht in der Schule oder hat sie außerdem noch ein Recht der Mitaufsicht über die ganze Schule, soweit es ihr notwendig ist, um sicher zu sein, daß die Kinder in wahrhaft katholischem Geiste unterrichtet und erzogen werden?

Um die volle Bedeutung der Frage zu erfassen, müssen wir einen kurzen Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche zur Schule werfen.

Bis in das 19. Jahrhundert hinein galten in Deutschland die Volksschulen allgemein als kirchliche Anstalten wenigstens in dem Sinn, daß der Kirche ein wesentliches Recht an der Mitleitung und Mitbeaufsichtigung zustand. Zwar haben seit der Reformation die deutschen Fürsten vielfach eigenmächtig in das Schulwesen eingegriffen, aber sie taten das in ihrer Eigenschaft als Träger des kirchlichen Regimentes. Kraft des abscheulichen Grundsatzes: cuius regio illius religio regelten die Fürsten, vorab die protestantischen, eigenmächtig die kirchlichen Angelegenheiten und deshalb auch die Schulen. Noch im Westfälischen Frieden werden die Volksschulen als annexum religionis bezeichnet.

Die erste Verschiebung des Verhältnisses begegnet uns im preußischen „Allgemeinen Landrecht", welches die Oberaufsicht über alle Schulen für den Staat in Anspruch nimmt, ja diese als „Staatsanstalten" behandelt. Dieselbe Auffassung kehrt in der preußischen Verfassungsurkunde vom Jahre 1850 wieder. Da heißt es u. a. im Artikel 23: „Alle öffentlichen und Privatunterrichts- und Erziehungsanstalten stehen unter der Aufsicht der vom Staate ernannten Behörden." Doch wird im Artikel 24 beigefügt: „Bei der Errichtung der öffentlichen Volksschulen sind die konfessionellen Verhältnisse möglichst zu berücksichtigen. Den religiösen Unterricht in der Volksschule leiten die betreffenden Religionsgesellschaften." Man dachte nicht daran, die Kirche von jeder Mitleitung und Mitbeaufsichtigung der Schule auszuschließen. In den „Erläuterungen" des Ministers v. Ladenberg vom 15. Dezember 1848 zum Verfassungsentwurf wird ausdrücklich anerkannt, die Volksschule sei kein „ausschließliches Eigentum des Staates", nur das „Oberaufsichtsrecht" wird dem Staate zugeschrieben. In Bezug auf den Religionsunterricht heißt es in den „Erläuterungen":

Es kann nicht bestritten werden, daß die Gründung eines großen Teils der Volksschulen von der Kirche ausgegangen ist. Infolge

hiervon steht die Volksschule äußerlich in enger Verbindung mit der Kirche und den kirchlichen Mitteln. Ein großer Teil des Lehrergehaltes fließt aus Kirchenkassen, kirchlichen Stiftungen und Sammlungen. . . . Die jetzige Volksschule, ihr Unterrichts- und Erziehungsplan ruht aber auch innerlich auf religiöser Grundlage. Sie soll den Kindern nicht bloß eine Summe von Kenntnissen und technischen Fertigkeiten beibringen, sondern Geist, Herz und Charakter gleichmäßig in ihnen ausbilden." [1]

Tatsächlich blieb auch der organische Verband der Volksschule mit der Kirche noch nach 1850 bestehen. Die Pfarrer, Dekane, Superintendenten galten als die gebornen Orts- oder Kreisschulinspektoren, und die Geistlichen erteilten kraft ihres Amtes Religionsunterricht in der Schule.

Erst der Kulturkampf brachte einen gänzlichen Bruch mit der christlichen Vergangenheit. Daß es sich im Kulturkampfe um eine völlige Knebelung der katholischen Kirche handelte, welche ihr den Geist austreiben, sie zur gefügigen Polizeianstalt des Staates degradieren, ja allmählich auf den Sterbeetat setzen sollte, kann heute keinem Zweifel mehr unterliegen.

Zuerst wollte man die Kirche durch Gewalt in die staatliche Botmäßigkeit bringen, der weitere Kampf gegen die Kirche sollte dann hauptsächlich der Schule vorbehalten bleiben. Das hat Fürst Bismarck selbst am 16. April 1875 in der Kammer gestanden. Er sagte, wenn der Zweck des politischen Kampfes gegen die Kirche — die Reinigung der preußischen Gesetzgebung von den „Fehlstellen", die sich unter Friedrich Wilhelm IV. eingeschlichen — erreicht sei, dann werde er dazu beitragen, „die Aggressive (gegen die Kirche!) mehr der Schulbildung als der Politik zu überlassen". Zu diesem aggressiven Zweck ließ sich natürlich die Schule nur gebrauchen, wenn man sie von der Verbindung mit der Kirche losriß und der alleinigen Aufsicht des Staates unterstellte. Dies geschah durch das erste preußische Kulturkampfgesetz, das sog. Falksche „Schulaufsichtsgesetz" vom 11. März 1872, welches „alle öffentlichen und Privatunterrichts- und Erziehungsanstalten" der Aufsicht des Staates unterstellt und hinzufügt: „Demgemäß handeln alle mit dieser Aufsicht betrauten Behörden und Beamten im Auftrage des Staates. Die Ernennung der Lokal- und Kreisschulinspektoren und die Abgrenzung ihrer Aufsichtsbezirke gebührt dem Staate allein. Der vom Staate den Inspektoren der Volksschule erteilte Auftrag ist, sofern sie dies Amt als Neben- oder Ehrenamt verwalten, jederzeit widerruflich."

[1] Vgl. Rintelen, Das Verhältnis der Volksschule Preußens zu Staat und Kirche, Paderborn 1888, 62–63.

Um an dem wahren Sinn des Gesetzes keinen Zweifel aufkommen zu lassen, erklärte Minister Falk in einem Erlaß vom 13. März 1872, dasselbe ändere „das bisherige Verhältnis, nach welchem die Schulaufsicht zumeist als ein Ausfluß kirchlicher Ämter unmittelbar mit denselben verbunden war, prinzipiell. Das Recht der Beaufsichtigung gebührt demnach dem Staate allein, und es handeln demzufolge alle mit dieser Aufsicht betrauten Behörden und Beamten im Auftrage des Staates."

Damit war die Schule der Kirche fast vollständig entzogen, die geistlichen Schulinspektoren waren mit einem Schlage abgesetzt und bedurften zur Fortführung ihres Amtes eines neuen staatlichen Auftrages. Für die evangelischen Schulen blieb so ziemlich alles beim alten bis auf den heutigen Tag. Anders bei den Katholiken, denen die Segnungen des Kulturkampfes an erster Stelle zugedacht waren. Die geistlichen Kreisschulinspektoren im Nebenamt wurden fast ausnahmslos und die Ortsschulinspektoren zum größten Teil beseitigt. An die Stelle der katholischen Pfarrer traten als Lokalinspektoren vielfach Bürgermeister, Fabrikanten, Postsekretäre, Gutsbesitzer, Förster, Ärzte usw. Ja man ging weit über das Gesetz hinaus, indem Minister Falk selbst den „schulplanmäßigen Religionsunterricht" der Kirche entzog und dem Staate unterstellte. Nur im Auftrage des Staates, von seinen Organen und unter seiner Aufsicht dürfe der Religionsunterricht erteilt werden[1]. Seit dem Abflauen des Kulturkampfes trat in Bezug auf die Ortsschulaufsicht eine gewisse Besserung ein. An vielen Orten wurden die Pfarrer wieder als Schulinspektoren angestellt, allerdings immer nach diskretionärer Gewalt der Regierung. Der Geistliche brauchte nur, etwa infolge von Wahlagitation, der Behörde mißliebig zu werden, und seine Tage als Schulinspektor waren gezählt.

Indessen das „Absetzen" ist doch immer eine auffällige, gehässige Sache, die leicht böses Blut erregt und zu unliebsamen Erörterungen in der Tagespresse führt. Die Regierung hat deshalb einen ganz neuen Weg ausfindig gemacht, um die Geistlichen allmählich in unauffälliger und geräuschloser Weise aus der Schulaufsicht zu entfernen.

In mehreren Erlassen seit 1889 betonte Kultusminister Bosse die Zweckmäßigkeit, dem Hauptlehrer oder Rektor von Volksschulen mit sechs und mehr aufsteigenden Klassen erweiterte Befugnisse beizulegen. Diese Rektoren würden, wie es in einem Erlaß vom 6. Juli 1895 heißt: direkt

[1] Vgl. hierüber Historisch-politische Blätter CXLI (1908) 42 ff.

dem Kreisschulinspektor unterstellt, und „bei einer solchen Ausgestaltung würde für eine besondere Ortsaufsicht kein hinreichender Wirkungskreis“ bleiben.

Der Plan ist sehr schlau. Man ködert die Lehrer, besonders die strebsamen, indem man ihnen, wenn auch nicht dem Namen, so doch der Sache nach die Ortsaufsicht in die Hände spielt und sie so zu gebornen Nebenbuhlern der geistlichen Ortsschulinspektoren macht. Denn bei den erweiterten Befugnissen, die den Rektoren in Aussicht gestellt werden, bleibt „für eine besondere Ortsaufsicht kein hinreichender Wirkungskreis“. So verschwinden ganz still und leise, aber unaufhaltsam die geistlichen Inspektoren, sie sterben, und damit löst sich fast jede Verbindung zwischen Kirche und Schule. Daß die preußische Regierung auf diesem Wege planmäßig und zielbewußt vorgeht, ist nicht mehr zu bezweifeln. Es liegt System in der Sache. Schon vor mehr als zehn Jahren sagte der verstorbene Kardinal Philippus Krementz zu einem älteren katholischen Lehrer: „Auf dem Gebiete der Schule geht die Regierung zwar langsam, aber systematisch vor. Zunächst wird in den Großstädten die geistliche Lokalschulaufsicht beseitigt, und an deren Stelle tritt der Rektor. Es folgen dann die kleineren Städte, bis schließlich auch in den Dörfern dem Pfarrer die Aufsicht über die Schule genommen wird.“ Was der verewigte Kirchenfürst mit weitem Blicke vorausgesehen, so schreibt man zu diesen Worten der „Köln. Volkszeitung“ (1907, Nr 847), ist eingetroffen. „Wie die Zeitungen unlängst berichteten, hat die Regierung zu Düsseldorf in mehreren kleineren Orten die Geschlechter bis zu den oberen Jahrgängen hin gemischt, dadurch mehrklassige Schulen geschaffen, um einen Rektor anstellen zu können. Gewöhnlich benutzt die Regierung die Zeit der Pfarrvakanz, um ihre Pläne durchzuführen. In Sevelen, Kreis Geldern, starb Anfang 1906 Pfarrer Dooremans. Sein Nachfolger, der bereits vorher zehn Jahre Ortsschulinspektor in Niel war, wurde in Sevelen nicht mit diesem Amte betraut, vielmehr der Kreisschulinspektor von Geldern mit der Verwaltung beauftragt. Die Zeit vor der Ernennung des neuen Pfarrers benutzte die Regierung, um die bisher fünfklassige Schule in eine sechsklassige umzuwandeln, damit ein Rektor angestellt werde. Wiederholt wurde der Gemeinderat aufgefordert, das Gehalt für den Rektor zu bewilligen. Stets aber wurde das Ansinnen der Regierung abgelehnt“, bis endlich die Regierung bestimmte, daß der Rektor ein Gehalt von 1600 Mark zu beziehen habe. Ähnliches wird aus manchen andern Orten

berichtet. Auffallend ist, daß gerade die Düsseldorfer Regierung in dieser Beziehung mit besonderem Eifer durch die Rektoren die Geistlichen aus den Schulen zu entfernen sucht.

Als der jetzige Kultusminister Dr Holle sein Amt antrat, wurden von einigen Seiten Zweifel geäußert, ob er nicht vielleicht in Bezug auf die Schulaufsicht der Kirche ein größeres Entgegenkommen zeigen werde. Er hat sich glücklicherweise selbst entschlossen, derartige Illusionen gründlich zu zerstören. Am 13. Januar 1908 erklärte er im Abgeordnetenhaus, vielleicht um die Konservativen und das Zentrum zu beruhigen, nach seiner Überzeugung müßten nach wie vor Staat und Kirche „in vertrauensvollem Zusammenwirken die Volksschule leiten". Dann aber gab er den Liberalen die beschwichtigende Versicherung, schon jetzt seien drei Fünftel aller Stellen der Schulinspektoren von Beamten besetzt, nur zwei Fünftel würden von Geistlichen im Nebenamte versehen. Die Aussichten in die Zukunft sind für die Liberalen noch günstiger. „Die Belastung mit der Schulaufsicht wird von den Geistlichen bei dem stetig wachsenden Umfang ihrer Amtspflichten vielfach als lästig empfunden, und so wird meiner Ansicht nach die geistliche Schulaufsicht nach und nach von selbst durch die weltliche ersetzt werden."

Genau einen Monat später hat der Kultusminister eine von der eben mitgeteilten scheinbar abweichende Äußerung getan. Als in der Sitzung des Abgeordnetenhauses vom 13. Februar die Nationalliberalen ihren gewohnten Sturmlauf gegen die geistliche Schulaufsicht unternahmen und das Zentrum durch den Abgeordneten Dr Porsch entschieden die Beibehaltung derselben forderte, sagte er, der Geistliche solle „in der Regel" als Ortsschulinspektor genommen werden. Ist die Äußerung richtig wiedergegeben, so läßt sie sich schwer mit der oben mitgeteilten in Einklang bringen. Freilich der Ausdruck „in der Regel" ist äußerst dehnbar und überläßt so ziemlich alles dem freien Gutdünken der Regierung. Wir glauben auch nicht, daß der Kultusminister damit auf einen neuen Kurs der Regierung in der Schulpolitik hinweisen wollte[1].

[1] Tags zuvor, 12. Februar, hatte der Minister im Abgeordnetenhaus erklärt (Germania 13. Februar 1908, Nr 36, Beilage zum 2. Blatt): „Ich glaube der Volksschule am besten dadurch helfen zu können, daß ich zunächst die hauptamtliche Kreisschulinspektion durchführe. Drei Fünftel unserer Kreise sind bereits mit hauptamtlichen Kreisschulinspektoren besetzt. Es kommt darauf an, die Volksschule den praktischen Verhältnissen anzupassen und das Bureaukratische aus der Verwaltung

Angesichts der Tatsache, daß die Regierung die Geistlichen immer mehr aus der Schule zu entfernen bestrebt ist, bedürfen wir Katholiken schon kräftigerer Beweise, wenn wir die erbauliche Rede über das „vertrauensvolle Zusammenwirken von Staat und Kirche" in der Leitung der Volksschule nicht als reinen Hohn auffassen sollen.

II. Die Stellung der Lehrer zur Schulaufsicht.

Wie stellen sich die Lehrer zur Frage der Schulaufsicht? Wir reden hier nur von der Ortsschulaufsicht, denn in katholischen Bezirken sind die Geistlichen schon längst aus der Kreisschulinspektion im Nebenamte beseitigt, und unter den Kreisschulinspektoren im Hauptamte finden sich nur noch ganz wenige katholische Geistliche.

Auch berücksichtigen wir nur die katholischen Lehrer; denn die evangelischen sind fast ausnahmslos ausgesprochene Gegner jeder geistlichen Schulaufsicht. Noch jüngst erklärten die evangelischen Lehrer auf der Generalversammlung des Deutschen Klassenlehrervereins zu Essen (17. November 1907), die Kirche habe kein Recht auf die Schule, Kirche und Schule hätten nichts miteinander gemein. Sehr viele evangelischen Lehrer wollen überhaupt von einer konfessionellen, christlichen Schule nichts mehr wissen.

Anders steht es glücklicherweise mit den katholischen Lehrern. Mit freudigem Dank gegen Gott muß es anerkannt werden, daß dieselben in Preußen zum größten Teil noch tief religiös sind und aufrichtig und ehrlich zur katholischen Kirche stehen. Sie wollen den konfessionellen katholischen Charakter der Schule durchaus erhalten wissen und fordern namentlich, daß den katholischen Geistlichen die freie und ungehinderte Erteilung und Leitung des Religionsunterrichts gelassen werde.

auszuschalten. Das glaube ich durch die Verlegung des Schwerpunktes in die Kreisschulinstanz erreichen zu können. Ich will den hauptamtlichen Kreisschulinspektoren die rein sachliche Schulaufsicht übertragen; aber es wäre doch sehr unvorsichtig, wollte ich jetzt auf die seit Jahrzehnten erprobte geistliche Ortsschulaufsicht verzichten. Ich stehe auf dem Standpunkt, daß Geistliche und Lehrer sich in der Regel freundlich zusammenfinden werden und zusammenfinden sollen, um in gemeinsamer Arbeit ihre Aufgabe zu erledigen."

Als den tieferen Sinn dieser Ministererklärung teilte die Münchener „Allgemeine Zeitung" Nr 72 folgenden Tages ihren Lesern mit: „Minister Holle erklärte . . . die geistliche Schulaufsicht sei von der Entwicklung der Zeit überholt. Hinsichtlich der Ortsschulinspektion sei er für jede Anregung dankbar."

Die geistliche Schulaufsicht dagegen wünscht ein großer Teil der katholischen Lehrerschaft beseitigt zu sehen. Das beweisen zahlreiche Kundgebungen in Lehrerversammlungen und Schulzeitungen aus den letzten Jahren. Um aber die Stellung der katholischen Lehrer zur geistlichen Schulaufsicht besser zu verstehen, müssen wir mehrere Richtungen und Strömungen unterscheiden. Die preußischen Lehrer, besonders in Rheinland und Westfalen, sind heute in zwei Heerlager geteilt, die sich heftig befehden. Der Kampf dreht sich um das Institut der Schulrektoren.

Die Klassenlehrer sind gegen dieses Institut, sie halten dasselbe für überflüssig, ja für schädlich. Manchen von ihnen scheint, daß die Rektoren den Schultyrannen mehr hervorkehren als die geistlichen Inspektoren. Sie wünschen deshalb die Schulrektoren beseitigt zu sehen und wollen unmittelbar dem Kreisschulinspektor als ihrem nächsten Vorgesetzten unterstellt werden. Bezeichnend für die in diesen Kreisen herrschende Auffassung ist die Rede, die Lehrer Schmitz (Krefeld) auf der schon erwähnten Generalversammlung des Deutschen Klassenlehrervereins zu Essen gehalten hat. Er sprach über „die Wünsche der Klassenlehrer zur Schulaufsichtsfrage" und zählte zu den Hauptwünschen die folgenden: der Kreisschulinspektor soll der nächste Vorgesetzte des Lehrers sein; jede Ortsschulinspektion fällt fort; an der Spitze eines jeden Lehrerkollegiums steht der von der Behörde auf bestimmte Zeit ernannte, den Kollegen nebengeordnete Schulleiter; die Schulrektoren werden beseitigt.

Der Redner führte des näheren aus, das Rektorat sei nicht geeignet, das Ziel der Volksschule zu fördern, es nehme den Klassenlehrern die Bewegungsfreiheit und Individualität und errichte eine Scheidewand zwischen Schüler, Lehrer und Eltern. Dem Rektor sei vielfach das Lehramt Nebensache und die Aufsicht die Hauptsache. Die Ortsschulinspektion müsse aus pädagogischen und Standesrücksichten beseitigt werden Die Forderung der Kirche auf Erhaltung ihres Einflusses auf die religiöse Erziehung sei verständlich. Auch die Klassenlehrer wünschen, daß das Christentum der Kristallisationspunkt des ganzen Unterrichts sei; auch sie stellen sich unter das Kreuz. Man möge deshalb zu ihnen Vertrauen haben. Die Gewähr, daß in der Schule der christliche Geist herrsche, liege in dem Charakter des Lehrers. Eine Gefahr, daß die Verbindung des Lehrers mit der Kirche einen Riß bekomme, liege nicht vor. Auch die Eltern hätten es in der Hand, hier vorzubeugen. Der Redner wünscht, daß dem Seelsorger das Recht auf den Religionsunterricht in der Schule

gesetzlich festgelegt werde, dann werde die Kirche vielleicht ihre Bedenken gegen die Aufhebung der geistlichen Schulaufsicht fallen lassen[1].

Wenn wir den Redner richtig verstehen, will er, daß die Kirche auf die direkte Schulaufsicht — mit Ausnahme des Religionsunterrichts — vollständig verzichte und es sich genügen lasse an den Bürgschaften, welche der konfessionelle Charakter der Schule und die katholische Gesinnung der Lehrer und der Eltern für die kirchliche Haltung der Schule bieten. Die von ihm geäußerten „Wünsche" wurden von der Versammlung einstimmig und mit großem Beifall aufgenommen. Wir bemerken, daß auch die katholischen Lehrer auf der Versammlung zahlreich vertreten waren. Irren wir nicht, ist der Redner selbst Katholik.

In den Debatten sprach ein Lehrer aus Hamm den Wunsch aus, man möge für die nächste Übergangszeit noch die geistliche Aufsicht beibehalten. Der Geistliche sei unabhängiger als der Rektor und könne besser als dieser der Beschützer und Berater des Klassenlehrers sein. Allein der Vorschlag fand keinen Anklang.

Ähnliche Ansichten sind von den katholischen Lehrern in den letzten Jahren wiederholt ausgesprochen worden.

Den Klassenlehrern stehen schroff gegenüber die Schulrektoren mit ihrem Anhang. Diese wollen selbstverständlich das Rektorat erhalten und weiter ausgebildet sehen. Am 30. Dezember 1907 hielten die Rektorenvereine — wohl als Gegendemonstration gegen die oben erwähnte Tagung der Klassenlehrer in Essen — eine allgemeine Versammlung zu Bochum ab, in der Rektor Asbeck aus Gelsenkirchen über den „Kampf der Lehrerschaft gegen das Rektorat" sprach[2].

Der Redner führte aus[3], nach seiner Ansicht müsse die Lokalschulinspektion von einer höheren Warte beurteilt werden, deshalb müsse außer der Behörde auch der Rektor gehört werden. Wohl hänge das Gedeihen einer Schule von der Pflichttreue der einzelnen Lehrer ab, indes an einem größeren System gebe es viele äußere und innere Angelegenheiten des

---

[1] Köln. Volkszeitung 1907, Nr 1002.

[2] So sehr wir den ärgerlichen Streit der Lehrer untereinander sowohl der Schule als der Lehrer selbst wegen beklagen, so sei doch, um Mißverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich bemerkt, daß wir uns hier um diesen Streit nur insoweit kümmern, als dadurch die Frage der geistlichen Schulaufsicht berührt wird. Im übrigen mögen die Lehrer die Angelegenheit unter sich auskämpfen.

[3] Vgl. Köln. Volkszeitung 1908, Nr 5.

Schulbetriebes zu regeln, seien junge, unerfahrene Lehrer zu leiten und zu beraten, sei dem toten Schulorganismus Geist und Leben einzuflößen. Die Persönlichkeit und das Ansehen des Lehrers würden dadurch durchaus nicht unterdrückt, wenn man unter Persönlichkeit nicht schrankenlose Willkür verstehe, und wenn man sein Ansehen in treuer Pflichterfüllung zu sichern wisse. Den entfernt wohnenden Kreisschulinspektor für alle diese tagtäglich zu erledigenden Obliegenheiten des Rektors verantwortlich zu machen, sei nicht wohl möglich. Auch wenn der Kreisschulinspektor mit einem viel kleineren Bezirk betraut sei, werde er den lokalen Eigentümlichkeiten der Schule fremd bleiben. Nach der sich an den Vortrag anschließenden Debatte wurden folgende Leitsätze einstimmig angenommen:

1. Nicht ein Kollegium, sondern nur eine einzelne Person, die mit besondern amtlichen Befugnissen ausgestattet ist, kann für die Leitung und Beaufsichtigung der Schule verantwortlich gemacht werden. Das Rektorat bedeutet darum eine Einrichtung, die aus inneren Gründen für den Betrieb und das Gedeihen der Schule notwendig ist.

2. Als nicht minder bedeutungsvoll erweist sich das Rektorat für die gedeihliche Entwicklung des Lehrerstandes, da diesem nur durch die Einrichtung des Rektorats eine Laufbahn eröffnet wird. Die Beschlüsse der Lehrer auf Abschaffung des Rektorats beeinträchtigen daher nicht nur das Wohl der Schule, sondern gefährden auch die innersten Lebensinteressen des Standes.

3. Wenn, wie seither, zu Rektoren immer nur solche Lehrer gewählt werden, die neben der Bewährung im Amte zugleich auch durch Ablegung des Mittelschul- und des Rektoratsexamens ihre weiter gehende wissenschaftliche und berufliche Ausbildung bekundet haben, so hat das Rektorat für den Lehrerstand auch noch die Bedeutung, daß es eine der wirksamsten Anregungen zu der theoretischen und praktischen Fortbildung im Amte schafft, die der ganzen Schule, Kindern wie Lehrern, wie nicht zum mindesten auch der Einschätzung des Lehrerstandes im öffentlichen Leben, zu gute kommt.

4. Der von weiten Kreisen der Lehrerschaft gegen das Rektorat geführte Kampf, der weder in der Institution selbst noch in dem Verhalten der Rektoren zu ihren Lehrern begründet ist, hat an manchen Orten zurzeit bereits eine solche Spannung erreicht, daß dadurch sowohl das friedliche Arbeiten in der Schule gestört, als auch das Vertrauen zu der Schulleitung untergraben wird. Je eher diesem beschämenden und verderblichen Kampfe Einhalt geboten wird, desto besser ist's für Schule und Lehrerstand.

Da nach dem ersten angeführten Leitsatz nur eine mit besondern amtlichen Befugnissen ausgestattete Person für die Leitung und Beaufsichtigung der Schule verantwortlich gemacht werden kann und diese Person der Rektor sein soll, so bleibt für eine Ortsschulaufsicht des Geistlichen kein Platz mehr, er wird überflüssig.

Es gibt aber auch viele katholische Lehrer, welche die geistliche Aufsicht für die religiös-sittliche Seite der Schule beibehalten wollen. Dies geht aus folgenden Thesen (Leitsätzen) von Quadflieg-Aachen und Linnarz-Berlin hervor, die das letzte „Jahrbuch des katholischen Lehrerverbandes des Deutschen Reiches" veröffentlichte und die von seiten der Verbandsleitung den Provinzialvereinen für die Behandlung der Schulaufsichtsfrage zur Diskussion überwiesen wurden. Sie sollen auf der diesjährigen Lehrerversammlung in Breslau zur Sprache kommen.

1. Jede Ordnung der Schulaufsicht muß das Recht der Kirche auf Erteilung und Leitung des Religionsunterrichtes und auf die Beaufsichtigung der religiös-sittlichen Erziehung — also auf ein kirchliches Mitaufsichtsrecht — anerkennen.

2. Die gesamte Schularbeit muß vom christlich-konfessionellen Geiste getragen und durchdrungen sein.

3. Die unbeschränkte geistliche Schulaufsicht folgt nicht aus dem Wesen des Christentums und des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes; sie läßt sich nicht dogmatisch begründen.

4. Die jetzige Form der geistlichen Schulaufsicht verdankt ihre Entstehung nicht sachlichen Gründen; sie ist unter dem Zwange längst überwundener Verhältnisse entstanden.

5. Eine wirksame Schulaufsicht kann nur von einem theoretisch und praktisch erfahrenen Fachmanne ausgeübt werden. Theologen und Philologen sind nicht ohne weiteres Fachleute in der Volksschule.

6. Die Schulaufsicht ist so umfangreich und schwierig, daß sie nicht erfolgreich nebenamtlich geführt werden kann.

7. Die Zulassung zur Schulaufsicht ist eine gerechte und billige Standesforderung des Lehrers.

Die obigen Leitsätze hat Lehrer Ritzel in einem Vortrage auf der Hauptversammlung des Vereins katholischer Lehrer in der Diözese Fulda am 2. Oktober 1907 eingehend erläutert[1]. Er fügte aber denselben einige Behauptungen hinzu, die sehr mißverständlich sind.

„Durch die Zustimmung zum Schulunterhaltungsgesetz", meinte er, „haben auch die Vertreter des katholischen Volks im Abgeordnetenhaus die Staatsschule in aller Form anerkannt, und wir sind heute in der angenehmen Lage, nicht nur aus Gehorsam gegen die weltliche Gewalt, sondern auch aus innerster Überzeugung dem Satze zuzustimmen: ‚Die Volksschule der Gegenwart ist eine Veranstaltung des Staates.'"

[1] Vgl. Katholische Schulzeitung für Mitteldeutschland, Fulda 1907, Nr 30 u. 31.

Dieser Satz ist schwer in Einklang zu bringen mit der ersten oben mitgeteilten These. Wenn diese These richtig ist und jede Ordnung der Schulaufsicht das Recht der Kirche nicht nur auf den Religionsunterricht, sondern auch auf die Beaufsichtigung der religiös-sittlichen Erziehung — also eine kirchliche Mitaufsicht — anerkennen muß, dann ist es nicht richtig, die Schule einfachhin eine Veranstaltung des Staates zu nennen. Sie ist ebensowohl eine Anstalt der Kirche als des Staates, weil sie die Kinder nicht bloß für das irdische bürgerliche Leben, sondern vor allem für das ewige Leben heranbilden soll. Der Redner beruft sich für seinen Satz auf den Gehorsam gegen die weltliche Gewalt. Christus hat aber nicht bloß gesagt: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist", sondern auch: „Gebet Gott, was Gottes ist." Über dem ersten darf man das zweite nicht übersehen. Die Zustimmung der katholischen Abgeordneten konnte an den Rechten der Kirche nichts ändern; übrigens dachten dieselben gar nicht daran, durch Annahme des Schulunterhaltungsgesetzes auf irgend ein Recht der Kirche an der Schule zu verzichten.

Was die sieben „Leitsätze" selbst angeht, so berührt uns Katholiken die erste These sehr angenehm. Offen und ohne Umschweife wird das Recht der Kirche nicht nur auf Erteilung und Leitung des Religionsunterrichts, sondern auch „auf die Beaufsichtigung der religiös-sittlichen Erziehung" — also ein „kirchliches Mitaufsichtsrecht" anerkannt. Ebenso verdient die zweite These, daß die Schularbeit von christlich-konfessionellem Geiste getragen sein soll, uneingeschränktes Lob.

Etwas befremdlich klingt die dritte These: „Die unbeschränkte geistliche Schulaufsicht folgt nicht aus dem Wesen des Christentums und des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes; sie läßt sich nicht dogmatisch begründen." Der Wortlaut der These scheint vorauszusetzen, es gebe katholische Kreise, welche für die Kirche allein, mit Ausschluß des Staates, das Aufsichtsrecht in Anspruch nehmen. Diese Voraussetzung trifft aber meines Wissens nicht zu, und deshalb ist die These gegenstandslos. Die Kirche wünscht nichts sehnlicher, als mit dem Staate einträchtig zum Wohle der Schule zusammenzuwirken, so daß sich beide gegenseitig helfen und unterstützen. Der Staat mag also ein Aufsichtsrecht für die Volksschule in Anspruch nehmen, wenn er nur die Rechte der Kirche zur Beaufsichtigung der religiös-sittlichen Erziehung ehrlich respektiert.

Sehr mißverständlich ist These 4: „Die jetzige Form der geistlichen Schulaufsicht verdankt ihre Entstehung nicht sachlichen Gründen; sie ist unter dem Zwange längst überwundener Verhältnisse entstanden." Daß die geistliche Schulaufsicht im allgemeinen ihre Entstehung nicht sachlichen

Gründen verdanke, will die These gewiß nicht behaupten. Denn das wäre offenbar falsch und würde auch den zwei ersten Thesen widersprechen. Sie sagt also bloß, die jetzige Form der geistlichen Schulaufsicht sei nicht aus sachlichen Gründen hervorgegangen. Aber wie ist denn diese Form entstanden? Wir haben es früher angedeutet: dadurch daß der Staat die Kirche Schritt für Schritt aus der Schule verdrängte, ihr heute nur noch einen kümmerlichen Rest ihrer früheren Rechte gelassen hat und auch diesen ganz der Willkür der Regierung unterstellt. Will man behaupten, diese Form der Schulaufsicht beruhe nicht auf sachlichen Gründen, sondern auf einem eigenmächtigen Vorgehen des Staates, so ist das richtig, aber man darf nicht hinzufügen, diese Verhältnisse seien längst überwunden. Der Staat schickt sich ja an, die geistliche Aufsicht ganz zu beseitigen und sich sogar die Herrschaft über den Religionsunterricht anzueignen.

Die drei letzten Thesen (5—7) bezwecken offenbar, den Lehrern den Weg zur Schulaufsicht zu ebnen. Die Schulaufsicht kann nur von einem theoretisch und praktisch erfahrenen Fachmanne wirksam ausgeübt werden (These 5) und außerdem nicht nebenamtlich (These 6); daraus ergibt sich dann von selbst als Folgerung: die Zulassung zur Schulaufsicht sei eine billige Standesforderung des Lehrers (These 7).

Es ist uns nicht klar geworden, wie sich diese drei letzten Thesen mit der ersten vereinigen lassen. Die erste These wahrt der Kirche das Mitaufsichtsrecht, die Beaufsichtigung der religiös-sittlichen Erziehung, die letzte dagegen fordert die Schulaufsicht für den Lehrer. Wie stimmt das zusammen? Nur zwei Deutungen sind möglich. Entweder meint man, dem Geistlichen solle die Aufsicht über die religiös-sittliche Erziehung zustehen, einem andern Inspektor, eventuell dem Lehrer, die Aufsicht über die technische Seite der Schule, oder man glaubt, die Kirche solle durch die Lehrer selbst die Aufsicht in religiös-sittlicher Beziehung ausüben bzw. sich in dieser Rücksicht auf die Lehrer verlassen, wie das in der früher erwähnten Rede des Lehrers Schmitz zu Essen angedeutet ist (s. oben S. 263).

Beide Alternativen bieten nicht geringe Schwierigkeiten. Bevor wir aber auf dieselben näher eingehen, müssen wir uns über die Stellung der Kirche zur Schulaufsichtsfrage klar werden.

(Schluß folgt.)

Viktor Cathrein S. J.

Gregor der Große als Hymnendichter.

Die eingehende Untersuchung, welche unlängst Dr G. M. Dreves in der „Theologischen Quartalschrift“ [1] der Frage „Haben wir Gregor d. Gr. als Hymnendichter anzusehen?“ angedeihen ließ, schloß mit der Antwort als Resultat: „Wir haben absolut keinen Grund und keinen Anhaltspunkt, ihn dafür zu erklären; er ist es nicht — donec probetur.“

Unter dem Eindruck dieses Ergebnisses schrieb ich in meiner Studie über die liturgischen Hymnen des 6. bis 9. Jahrhunderts [2] speziell zu dem Zyklus der aus Irland bzw. Britannien uns überlieferten Vesperhymnen, welche noch jetzt im Römischen Breviere an den Ferialtagen in Brauch sind, und die sich durch Inhalt und Form als das Werk eines und desselben Dichters klar erweisen: „Da dieser Zyklus . . ., nach der Provenienz der ältesten Quellen zu schließen, auf das Inselreich Britannien als Urstätte hinzuweisen scheint, Gregor d. Gr. aber für die dortige Kirche und ihre liturgischen Einrichtungen eine besondere Vorliebe bekundete, so könnte man fast versucht sein, in ihm jenen Mann zu suchen, der die Vesperhymnen zunächst für die Kirchen jenes Landes dichtete, stände dem nicht entgegen, daß Gregor bis jetzt durch nichts als Hymnendichter erwiesen ist.“ Alles hatte bei meiner Untersuchung darauf hingedrängt, wenigstens für einen Teil der irischen, in Irland seit den ältesten Zeiten liturgisch verwendeten Hymnengruppe, welche später (Ende des 9. Jahrhunderts) die anfangs auf dem Kontinent dominierende altbenediktinische wie mit einem Schlage verdrängte, Gregor d. Gr. als Verfasser anzusehen, wenngleich ich ursprünglich an ihn gar nicht gedacht hatte; immer mehr wies alles förmlich wie mit Fingern auf diesen großen Papst. Aber jeder Verdacht, jede noch so starke Vermutung wurde niedergeschlagen durch die Versicherung, die Hymnen, welche Gregor zugeschrieben werden, „ruhen

[1] Jahrgang 1907, 3. Heft, 548 ff.

[2] Blume, Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6.—9. Jahrhunderts in ihrer Beziehung zu den Sonntags- und Ferialhymnen unseres Breviers, Leipzig 1908, 78 Anm.

einzig und allein auf der Autorität zweier Schriftsteller des 16. Jahrhunderts, die es nicht der Mühe wert halten, ihre Ansicht zu begründen" (Dreves a. a. O. 562), und durch die zuversichtliche Behauptung, „wir suchen im ganzen Altertum, ja sogar im Mittelalter vergeblich nach einem Zeugnisse für eine hymnodische Tätigkeit Gregors" (ebd. 548 f).

Von nicht geringem Interesse und hoher Bedeutung war bei dieser Sachlage die nachträgliche Entdeckung einer Stelle, die sich bei alten irischen Gewährsmännern in ihren, allerdings mit vielen Fabeln und Legenden durchsetzten Einleitungen und Glossen zu den Dichtungen ihrer Landesheiligen Patrick, Colum Cille (= Columba), Sechnall (= Secundinus) u. a. vorfindet. Die Werke dieser Dichter und ihrer Kommentatoren finden sich in den zwei handschriftlichen Libri hymnorum, welche das Trinity College und der Franziskanerkonvent zu Dublin besitzen. Ersteres (mit der Signatur E 4. 2) entstammt dem Anfange, letzteres (ohne Signatur) dem Schlusse des 11. Jahrhunderts, und beide sind Abschriften aus zwei verschiedenen älteren Vorlagen; das Werk der Dichter selbst und auch jenes der Kommentatoren ist natürlich viel älter, wenngleich die Ursprungszeit des letzteren sich bislang nicht genau feststellen ließ[1]. Dort hoffte ich einen Hinweis, eine Andeutung zu finden, wie, wann und woher jene Hymnengruppe, die in Irland liturgisch verwendet wurde, obgleich sie von den in Irland selbst entstandenen sog. altirischen Hymnen in Bau und Sprache grundverschieden war, dort zu einer so hohen Bedeutung gelangte, daß sie gegen Schluß des 9. Jahrhunderts ihre ältere Schwester im ganzen Abendlande völlig verdrängte[2].

[1] Vgl. Bernard and Atkinson, The Irish Liber Hymnorum (Vol. XIII und XIV der Henry Bradshaw Society) I, London 1898, x—xv. — Ebendort im I. Bande die irischen und lateinischen Texte, im II. die englische Übersetzung und Erklärung.

[2] Die näheren Angaben und Beweise für diese in die Geschichte der Hymnodie und des Breviers tief einschneidende These sind in dem eben erwähnten Buche Cursus S. Benedicti eetc. rbracht. Jene Untersuchungen sind mit den hier zu besprechenden Dokumenten notwendig in Verbindung zu bringen, um die Tragweite der letzteren ganz zu ermessen. — Es sei nebenbei darauf hingewiesen, daß die Bezeichnung „irische Hymnengrupppe" im Gegensatze zur „altbenediktinischen" des Kontinents keineswegs aufgefaßt werden soll und darf, als sei dadurch jene Hymnengruppe als eine in Irland oder gar von einem Iren bzw. Briten verfaßte anzusehen; sie sollte besagen und besagt, daß diese Gruppe zunächst für die irische Kirche verfaßt und zusammengestellt und zuerst jahrhundertelang allem Anschein nach nur in der Kirche des britischen Inselreiches liturgisch verwendet wurde.

Meine Erwartung wurde nicht getäuscht. Zum Hymnus Altus prosator, vetustus dierum et ingenitus besagt nämlich die Einleitung u. a. folgendes:

„Der Ursprungsort dieses Hymnus ist Hi (Hy, jetzt die schottische Insel Iona); die Zeit jene des Aedan Mac Gabrain, Königs von Schottland, und des Aed Mac Ainmerech, Königs von Irland; Mauritius aber oder Phokas war damals König der Römer; der Dichter ist Colum Cille von edlem Geschlechte der Schotten, Columba genannt nach dem Schriftworte estote . . . simplices sicut columbae. . . . Dieser Hymnus wurde ostwärts gebracht zu Gregor als Gegendienst für die Gaben, die von ihm gesandt worden waren, nämlich das Kreuz, welches ‚Großer Edelstein' heißt, und die Hymnen der Woche[1] (the hymns of the week = Ferialhymnen)." Es sei gleich beigefügt, daß im sog. Leabhar Breac (= Buntes Buch, Collectaneum), einer Handschrift des 14. Jahrhunderts auf der Royal Irish Academy zu Dublin, die Einleitung zum genannten Hymnus ähnlich berichtet: „Als Colum Cille in Hi weilte . . ., wurde ihm kundgetan, daß Gäste zu ihm kämen, sieben Boten Gregors aus Rom mit Geschenken für ihn, nämlich mit dem ‚Großen Edelstein des Colum Cille' — und das ist ein Kreuz, welches noch heutzutage vorhanden ist — und mit dem Hymnus der Woche, einem Hymnus für jeden Abend in der Woche[1] (the hymn of the week, a hymn for every night in the week)."

Zunächst die Frage: Ist diese Angabe glaubwürdig? Schon J. H. Bernard (a. a. O. II 140) hat darauf hingewiesen, daß die historischen Angaben völlig zueinander passen (are fairly consistent). Denn Aedan Mac Gabrain war König von Schottland 574—606, Aed Mac Ainmerech regierte über Irland 572—599; in der römisch-byzantinischen Kaiserliste rangiert Mauritius für die Jahre 582—602, und ihm folgte Phokas (der Kommentator erinnerte sich beim Schreiben sichtlich nicht genau an die Regierungsjahre; deshalb die als unsicher bezeichnete und so nur seine Glaubwürdigkeit bekräftigende Angabe „Mauritius oder Phokas"); Gregor d. G. war Papst von 590 bis 604; Columba starb 9. Juni 597. Also für die Zeit vom Jahre 590 bis 597 stimmen genau alle

[1] Dies die wortgetreue Übersetzung der englischen Übertragung, welche Atkinson (a. a. O. II 23 f) vom irisch-lateinischen Urtext (ebd. I 62 f) bietet. — Den Hymnus Altus prosator nebst Kommentar bringt der im Druck befindliche Band LI der Analecta Hymnica.

geschichtlichen Daten zusammen. Ferner, der „Große Edelstein des Colum Cille" war unter diesem Namen nach dem Leabhar Breac im 14. Jahrhundert noch vorhanden, und O'Donnel (so sagt Bernard) berichtet in seinem Life of Columba, daß man 1532 denselben als noch in Tory Island vorhanden erachtete. Nur betreffs des Hymnengeschenkes von Gregor meint Bernard: „Von dem Hymnenbuche wissen wir nichts; Todd vermutet, es könnte eine Abschrift von Gregors Antiphonar gewesen sein."[1] Indessen diese Deutung von the hymns of the week ist mindestens eine sehr willkürliche, und nach den Darlegungen in meiner schon mehrmals angezogenen Studie, besonders in den Kapiteln 5 und 6, brauchen wir nicht mehr völlige Unkenntnis des Hymnars zu bekennen. Ohne die in Frage stehende wichtige Stelle im Auge zu haben, vermutete ich auf schwer wiegende Gründe hin, daß Gregor d. Gr. für die irische Kirche ein Hymnar zusammenstellte, wenn nicht selbst anfertigte, und nur die angedeutete Rücksicht hielt mich ab, die Vermutung als sichere Behauptung auszusprechen. Der Bericht des Kommentators bestätigt nunmehr meine Auffassung; umgekehrt, mein damals allerdings nur als mutmaßlich gültig aufgestelltes Resultat verbürgt die Glaubwürdigkeit des Kommentators. The hymns of the week sind nicht ein Antiphonar; sie sind, ganz wie die Worte liegen, Hymnen, die Gregor d. Gr. dem hl. Columba für seine Kirche zum Geschenk machte. Der ganze Bericht des Kommentators erweist sich hier in jedem Punkte als durchaus glaubwürdig.

Es sei erlaubt, im Vorbeigehen darauf hinzuweisen, daß nicht nur die im Cursus S. Benedicti etc. aufgestellten Thesen in vielen Punkten bedeutend gesichert erscheinen, wenn vorab auch nur diese Tatsache, daß Gregor d. Gr. Hymnen nach Irland wenigstens senden ließ, als feststehend gelten darf, sondern daß auch das andere in eben jener Studie skizzierte Problem um ein Bedeutendes seiner Lösung näher gerückt ist, nämlich: Wie und wann unsere bis gegen Schluß des 9. Jahrhunderts nur in irischen Quellen vorfindlichen Sonntags- und Ferialhymnen auch in der Kirche Roms allgemeine Aufnahme fanden und die bis dahin vorherrschenden altbenediktinischen Hymnen aus der Liturgie verdrängen konnten. Eine ausführlichere Erörterung dieses und verwandter Punkte muß für eine andere Stelle vorbehalten bleiben.

[1] Of the hymnary we know nothing; Todd suggests that it may have been a copy of the Liber Antiphonarius of Gregory (a. a. O. II 141).

Die weitere Hauptfrage drängt sich nun auf: Hat Gregor d. Gr. diese Hymnen nicht nur als Geschenk an Columba gesendet, sondern sie auch, wenn nicht alle, so doch zum Teile selbst verfaßt? Man rufe sich in Erinnerung, daß unabhängig vom Berichte des Kommentators die Vermutung nahe lag, Gregor d. Gr. habe namentlich den Zyklus der Ferialhymnen zur Vesper, beginnend mit Lucis Creator optime, für seine Lieblingskirche gedichtet. Hier nun heißen die von Gregor geschenkten Hymnen the hymns of the week, und noch deutlicher spezifiziert im Leabhar Breac des 14. Jahrhunderts the hymn for every night in the week, also „Ferialhymnen zur Vesper", oder „Vesperhymnus für jeden Abend der Woche"; und tatsächlich ist der ganze Zyklus für die Vesper nur ein großer Hymnus von 24 Strophen, von denen je vier Strophen einen Schöpfungstag besingen und sich so auf die Vesper der einzelnen Wochentage unter Beifügung der Doxologie verteilen. Da drängt sich doch wohl doppelt mächtig das Wort förmlich auf die Zunge: Gregor d. Gr. hat seinen großen Vesperhymnus als Geschenk an Columba für die aufblühende Kirche der Briten gesendet. Gewiß, man muß es nicht notwendig sagen; aber darf man es nicht sagen ohne Gefahr, eine grundlose Behauptung auszusprechen?[1] — Der hl. Columba fühlt sich angetrieben, seine Dankbarkeit durch ein entsprechendes Gegengeschenk zu bekunden; er schenkt einen Hymnus, und zwar einen langen, von ihm selbst verfaßten, in dem er, auf das Athanasianische Symbolum aufbauend, seinen Glauben dem päpstlichen Schenkgeber bezeugt. Setzt das nicht in etwa voraus, daß ihm das Hymnar als ein vom Schenkgeber selbst verfaßtes Geschenk dargeboten wurde? — Nehmen wir an, es sei nicht so; dann erübrigen nur zwei Möglichkeiten: entweder übersandte Gregor eine Hymnensammlung, die in der Kirche Roms oder in den Klöstern jenes Ordens, aus dem er hervorgegangen, schon lange Zeit in liturgischem Gebrauche war; oder aber er gab einem Dichter Auftrag, für ihn jenes Hymnengeschenk zu fertigen, zu dessen Herstellung er in sich keine Lust oder Kraft fühlte. Letztere Annahme ist wohl als minder würdig abzuweisen; denn dann lag es doch viel näher, jene Hymnen nach Britannien zu senden,

[1] Hiermit soll keineswegs nur der Zyklus der Vesperhymnen als Gregors Werk bezeichnet sein. Ob und in welchem Umfange die Ferialhymnen zur Nokturn sowie jene zu den vier kleinen Horen ihm zuzuweisen sind, wird eine besondere Publikation zeigen.

die durch jahrelangen Gebrauch beim Gottesdienste schon geheiligt waren, und die als solche ungleich wertvoller und zu einem sinnigen Geschenke passender erschienen als auf Bestellung von einem Dritten gemachte, und zwar obendrein von einem Dritten, dessen Spur als Dichter sich nirgends in der Geschichte sonstwie kenntlich macht, obgleich er, nach den Hymnen zu schließen, kein unbedeutender Dichter sein mußte. Nur vom Schenkgeber *selbst* geschaffene Hymnen konnten als Zeichen besonderer Huld und Liebe, die Gregor offenbar seinen Briten bekunden wollte, jene an Wert übertreffen, die durch kirchlichen Brauch schon längst geadelt waren. — Nun aber waren in der römischen Kirche am Schlusse des 6. Jahrhunderts noch keine liturgischen Hymnen in Brauch. In den Klosterkirchen aber sang man damals, abgesehen von den kostbaren Hymnen des hl. Ambrosius, *ganz andere* Hymnen als jene, welche nach dem Zeugnisse *aller* Hymnare *irischer* Provenienz auf dem Inselande Patricks je in die Liturgie Eingang fanden[1]. Diese altbenediktinischen und überhaupt schon liturgisch gebräuchlichen Hymnen hat Gregor also sicher nicht gesendet. Wer somit nicht an der wenig wahrscheinlichen Annahme sich festklammern will, Gregor habe auf seine Bestellung gemachte Hymnen als Geschenk überreichen lassen, der muß sich zur einzig übrigbleibenden Annahme oder, wenn man lieber will, zur Hypothese entschließen, Gregor habe außer einigen schon vorhandenen Hymnen des Ambrosius und Prudentius eine Reihe von *ihm selbst* geschaffener Hymnen als Zeichen seiner besondern Huld an die Kirche des britannischen Inselreiches abgesendet.

Diese auf bestimmte Tatsachen sich stützenden Erwägungen, denen mindestens einige Wahrscheinlichkeit zugebilligt werden muß, dürften das angebliche Schweigen „aller" Quellen bis zum „16. Jahrhundert" über Gregors hymnodische Tätigkeit nicht allzu schwer ins Gewicht fallen lassen. Allerdings, das Konzil von Toledo 633 nennt Hilarius und Ambrosius als Hymnendichter, Gregor nicht. Aber es nennt auch nicht Prudentius, Sedulius, Ennodius, Fortunatus, die alle vor jenem Konzile lebten und Hymnen dichteten. Es nannte diese letzteren nicht — so läßt sich erwidern —, weil damals von ihnen keine Hymnen in liturgischem Gebrauche waren. Aber auch von Gregor, der zunächst *nur* für die jung aufblühende, noch nicht mit liturgischen Hymnen ausgerüstete Kirche *Irlands* Hymnen schuf und nach dem Beispiele seines großen Ordensstifters Benedikt in

[1] Vgl. Der Cursus S. Benedicti etc. 73 ff.

weisem Konservativismus am schon vorhandenen Hymnenbestand der andern Kirchen anscheinend nichts änderte, lagen für die Konzilsväter von Toledo keine bei ihnen liturgisch verwertete Hymnen vor. So erklärt sich unschwer, daß sie Gregor ebenso wie Prudentius, Sedulius, Ennodius, Fortunatus übergingen. In der irischen Kirche hingegen kannte und nannte man ihn als den Schöpfer ihrer liturgischen Hymnodie, wenn auch direkt nur als den Übermittler, nicht ausdrücklich als den Dichter, was meines Erachtens wahrscheinlich als selbstverständlich mit einbegriffen war im besprochenen Berichte, daß er „die Hymnen der Woche" zum Geschenke übersandt habe. War diese Tradition vom Ursprunge der liturgischen irischen Hymnenliste vom 7. bis 9. Jahrhundert lebendig, wenn auch nicht ausdrücklich schriftlich ausgesprochen, dann, fast hätte ich gesagt: nur dann versteht man, wie in den liturgischen irischen Hymnaren die andern, auf irischem Boden entstandenen, vielfach von den einheimischen Begründern der irischen Kirche gedichteten Hymnen bei allem Patriotismus der Iren sich nicht halten konnten, sondern einer aus fremden Landen importierten Hymnenliste ausnahmslos und bereitwillig geopfert wurden; dann versteht man ferner unschwer, wie dieser gleichen Hymnenliste gegen Schluß des 9. Jahrhunderts die seit mehr denn vier Jahrhunderten eingebürgerte altbenediktinische Hymnenliste völlig das Feld räumte und wie die Kirche Roms selbst gerade diese Hymnen in ihre Liturgie aufnahm. — Im übrigen gilt hier das geistreiche Wort eines bekannten französischen Hymnologen: Das Gebet, wenn es die Kirche uns in den Mund legt, hört auf, die Sprache des Menschen zu sein, und wird notwendig unpersönlich[1]. Die Person des Verfassers wird beim liturgischen Hymnus vom betenden Volke als nebensächlich bald vergessen; nur dem Gelehrten, dem Hymnologen ist er von Interesse. Wie viele vom Brevier betenden Klerus unserer Tage werden die Namen jener aufführen können, welche Hymnen unseres Breviers geschaffen haben, wenn dieselben dem Hymnologen auch sicher bekannt sind? Noch geringer wird die Zahl der Rede und Antwort Stehenden, wenn die noch jetzt im Brevier gebräuchlichen Hymnen eines Ambrosius, Sedulius, Prudentius, Rhaban und selbst jene des Aquinaten oder Urbans VIII. einzeln namhaft zu machen sind. Das gilt von unsern Tagen; dem Mittelalter fehlte der historische Sinn bekanntlich ungleich mehr. Daher beweist das Schweigen der Quellen über einen Autor, wenn es, wie in unserem Falle, andern

[1] „La prière (ob gesprochen oder gesungen), mise dans notre bouche par l'église, cesse d'être la parole de l'homme et doit être impersonnelle."

Tatsachen und darauf sich gründenden Erwägungen gegenübersteht, nicht gerade viel, wie ja auch umgekehrt das bloße Beigefügtsein eines Autornamens in einer Quelle wenig Bedeutung hat.

Immerhin wäre es befremdend und müßte die Zuversicht in unsere Deduktionen abschwächen, wenn wirklich vor dem 16. Jahrhundert nie von einer hymnodischen Tätigkeit Gregors die Rede ist. Fast klingt das unglaublich, da man im Mittelalter es so sehr liebte, hervorragenden Männern der früheren Zeiten einen Hymnus zuzuschreiben; selbst auf Hieronymus verfiel man unter andern bei dieser Vorliebe. Und Gregor d. Gr. sollte ganz vergessen sein? Das Gegenteil muß man eigentlich als so selbstverständlich erwarten, daß die bloße Verbindung des Autornamens Gregor mit einem Hymnus in irgend einer Handschrift, und wäre es auch in mehreren, nicht als hinreichender Grund erachtet werden dürfte, ihn ernstlich als Verfasser anzusehen, es sei denn, daß anderweitige wichtige Gründe noch hinzutreten. — Sollten ferner Clichtoväus (1517) und Fabricius (1564) wirklich ohne jeden Anhaltspunkt, ohne jedes Datum aus älteren Quellen die ersten gewesen sein, welche Gregor unter die Zahl der Hymnoden einreihten? Bei diesen beiden Gewährsmännern wäre mir das nur durch einen ähnlichen Irrtum erklärlich, wie ich ihn bei Daniel im 27. Bande der Analecta hymnica (S. 49 ff) nachgewiesen habe; aber ein Anhaltspunkt für den Nachweis eines ähnlichen Irrtums war nicht auffindbar. Vielleicht war bei den sog. Expositiones hymnorum, die gegen Ende des 15. Jahrhunderts in so zahlreichen Auflagen und in allerlei Formen und Titeln auftreten, und deren Vorlagen nachweislich bis mindestens in das 12. Jahrhundert hinaufreichen (über sieben Dutzend solcher gedruckter und ungedruckter Expositiones oder Libri hymnorum habe ich seit Jahren angemerkt und vielfach exzerpiert)[1], die Lösung des Rätsels zu finden. Vor mir liegt unter andern ein genaues Inventar, das ich aus Codices des 13., 14. und 15. Jahrhunderts seiner Zeit auf den Bibliotheken in Wien, Seitenstetten, Lilienfeld usw. anfertigte. In ersterem Codex (Cod. Vindobonen. 804), einem Sammelbande des 13. Jahrhunderts aus St Florian, beginnt nun fol. 85 der Liber hymnorum mit dem Incipit:

Liber iste dicitur hymnorum. Hymnus est laus Dei cum cantico facta. Quatuor fuere principales a[u]ctores, qui hymnos

[1] Die bekannte älteste Handschrift dieser Art ist Cod. Oxonien. Laud. misc. 40, saec. 12.

composuere: **Gregorius**, Prudentius, Ambrosius, Sedulius[1]. — Mit verschiedenen Variationen findet sich diese gleiche Angabe im Cod. Oxonien. Laud. misc. 40. (12. Jahrhundert), Cod. Ambrosian. F 97 sup. (13. Jahrhundert), Cod. Mantuan. E I. 14. (13. Jahrhundert), Clm. Monacen. 18472. (14. Jahrhundert), Clm. Monacen. 4769. (15. Jahrhundert), Cod. Campolilien. 15. (15. Jahrhundert) und in vielen andern, zu geschweigen von den zahllosen gedruckten Expositiones, deren älteste, soweit ich gerade übersehen kann, die Aurea expositio hymnorum una cum textu, impr. Parisiis (Cayllaut) **1480**. Nirgends fand ich Gregorius und Ambrosius nicht verzeichnet als Hymnendichter, während Prudentius und Sedulius ab und zu andern, auch unzutreffenden Namen weichen mußten. So z. B. im Cod. 15 zu Lilienfeld heißt es (fol. 105): Aliquos hymnos composuit sanctus Gregorius, quosdam autem Ieronymus (!), quosdam autem sanctus Augustinus (!) et dicit magister Hainricus de Hassia in tractatu missae, quod beatus Ambrosius fecit tractus et hymnos. Etiam multi sunt hymni, quorum causa efficiens propter novitatem ignoratur; sed tunc non multum est curandum, quis dicat, sed quid dicatur attendatur[2]. — Nicht nur wird Gregor d. Gr. allgemein als Hymnode genannt, sondern auch bei bestimmten Hymnen wird er als Verfasser ausdrücklich bezeichnet. So lautet im erwähnten Cod. Vindobonen. 804 (saec. 13) die Glosse zum Hymnus Primo dierum omnium (auf fol. 85a): Materia huius hymni est commendatio et laudatio Dominici diei, et per hanc commendationem beatus Gregorius vult nos monere, mystice de lecto surgere[3]. Ferner ebendort (fol. 88a) zum Hymnus Lucis creator optime: Huius hymni est invocatio, quam Gregorius fecit, ad Christum[4].

[1] „Dieses Buch wird Hymnenbuch genannt. Hymnus ist ein Lob Gottes, dargebracht im Lied. Vier an der Zahl sind es hauptsächlich, die Hymnen verfaßt haben: Gregor, Prudentius, Ambrosius, Sedulius."

[2] „Einige Hymnen verfaßte der hl. Gregor, andere Hieronymus, einige auch der hl. Augustinus; überdies sagt Magister Henricus de Hassia in seinem Traktat von der Messe, daß der selige Ambrosius Traktus und Hymnen gedichtet habe. Es gibt auch viele Hymnen, deren Verfasser wegen des Abstandes der Zeit nicht mehr bekannt sind. Da muß man nicht viel danach fragen, wer es ist, der spricht, sondern auf das achten, was ausgesprochen wird."

[3] „Gegenstand dieses Hymnus ist die Empfehlung und das Lob für den Tag des Herrn, und durch diese Anempfehlung will der hl. Gregorius uns ermahnen, geistigerweise vom Lager aufzustehen."

[4] „Inhalt dieses Hymnus ist eine Anrufung, welche Gregor an Christus richtet."

Es mag ein guter Zufall sein, daß gerade der erste Hymnus des Zyklus zur Nokturn und der erste des Zyklus zur Vesper hier dem großen Gregor zugewiesen werden, Hymnen jener Zyklen, die auf ganz andere Tatsachen hin wir gern Gregor vindizieren möchten. Auch lege ich an sich nicht großen Wert auf diese Zuschriften, da ihre Zuverlässigkeit durch Besseres gestützt werden muß. Ebenso ist es vorläufig belanglos, zu untersuchen, welche Hymnen in den andern Expositiones mit Gregors Namen verbunden sind. Die Hauptsache ist hier, zu konstatieren, daß schon vor dem 16. Jahrhundert, und zwar mindestens schon vier Jahrhunderte früher, von der hymnodischen Tätigkeit Gregors oft die Rede ist, daß wir also erst recht durch angebliches Schweigen des ganzen Mittelalters uns nicht von jener Schlußfolgerung abhalten lassen müssen, die durch die eigentümliche Geschichte der liturgischen irischen Hymnare und durch den Bericht des Kommentators zum Hymnus Columbas uns aufgedrängt wird.

Eines sei noch beigefügt: Wenn im Altertum und frühesten Mittelalter die Quellen des Kontinents scheinbar über Gregor d. Gr. als Hymnoden schweigen — vielleicht entdecken wir noch ein Zeugnis, wenngleich es nicht nötig ist —, so dürfte das leicht darin seine Erklärung finden, weil Gregor zunächst nur für Britannien bzw. die irische Kirche dichtete und nachweisbar nur dort seine Hymnen bis gegen Schluß des 9. Jahrhunderts in Brauch waren.

Diese Skizze möge vorläufig genügen. Sie dürfte wohl zeigen, daß die interessante Frage, welche Dreves aufwarf und mit reicher Literaturkenntnis unter Vorbringung vieler interessanter Details erörterte, noch nicht endgültig beantwortet war. In weiser Vorsicht machte er selbst am Schlusse seiner Studie einen Vorbehalt, indem er durch das donec probetur zur Beweisführung aufforderte. Der Aufforderung leistete ich mit den vorliegenden Ergänzungen gern Folge, ohne zu beanspruchen, daß die probatio wirklich schon als sicher erbracht angesehen werde. Hoffentlich aber ist ein guter Schritt in dieser Richtung gemacht worden, um der Hymnodie entsprechend der Jahrhunderte hindurch bestehenden und sich wahrlich nicht als ganz haltlos erweisenden Tradition der einen ihrer größten, markantesten Vertreter zu sichern.

Clemens Blume S. J.

Offenbarung, Dogma und Glaube.

(Zu Satz 20—26 des Dekretes Lamentabili sane.)

I. Die übernatürliche Offenbarung.

Wer immer mit ruhigem Auge und unbeirrtem Sinn sei es die Natur betrachtet in ihrem Wirken und Walten oder das Kommen und Gehen, das Emporsteigen und das Niedersinken der Völker in der Geschichte, oder endlich sein eigenstes Inneres und die Stimme, die dort gebietet, richtet, lohnt und straft, der kann den Werkmeister und Schöpfer des Weltalls, den Lenker und Leiter der menschlichen Geschicke, den Gesetzgeber und Richter der Menschen auf die Dauer nicht verkennen. Das ist die natürliche Kundgebung Gottes, die unzertrennbar verbunden ist mit der Schöpfung und Regierung der sichtbaren Welt und mit der Erschaffung des Menschen, der in seinem Verstande die Fähigkeit besitzt, von dem Dasein und den Eigenschaften der geschaffenen Dinge zu schließen auf das Dasein, die unendliche Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers. Es hat aber Gott dem Herrn gefallen, noch auf eine andere Weise sich selbst und die ewigen Pläne seines heiligsten Willens dem Menschengeschlechte kundzutun dadurch, daß er selber mit den Menschen verkehrte. Dieser uns nicht geschuldeten, die Grenzen der Natur übersteigenden und daher übernatürlichen Offenbarung gelten die Worte des Völkerapostels: „Auf mancherlei Weise und vielerlei Art hatte Gott einst zu den Vätern geredet, zuletzt aber in diesen Tagen hat er zu uns gesprochen durch seinen Sohn." Bei dieser übernatürlichen Offenbarung läßt Gott uns nicht lange suchen; er belehrt selber den Menschen über den Schöpfer und dessen Eigenschaften, über seine Absichten und Pläne, seine Gesetze und Gebote; der Mensch hat nichts anderes zu tun, als gelehrig anzunehmen, was Gott der Herr gesprochen hat, und sein Leben danach einzurichten. So wird die übernatürliche Offenbarung Gottes eine reiche Quelle der Erkenntnis für das ganze Menschengeschlecht, aus der alle mühelos, schnell, sicher und ohne Beimischung irgend welchen Irrtums die religiösen Wahrheiten schöpfen können, zu denen sonst die meisten

entweder nie oder nur nach unsäglichen Anstrengungen und jahrelangen Irrsalen gelangt wären. Doch liegt der Grund der absoluten Notwendigkeit der Offenbarung auf einem andern Gebiete. Gott hat uns nämlich in seiner unendlichen Güte berufen zu einem Ziele, das weit hinausliegt über das kühnste Ahnen des Menschengeistes, er hat uns bestimmt zur Anteilnahme an seinen eigenen göttlichen Gütern, zur beseligenden Anschauung und zum beglückenden Genusse seiner selbst. „Kein Auge hat gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben." Zur Erkenntnis dieses Zieles und der Mittel, die nach Gottes Plan zu ihm führen, war die Offenbarung unerläßlich. Mag nun Gott der Herr direkt mit den einzelnen verkehren oder mag er seine Offenbarungen durch besondere Werkzeuge, zu denen er gesprochen, den übrigen Menschen zu teil werden lassen, nie fehlt es ihm an den Mitteln, denen, die auf ihn hören wollen, volle Sicherheit zu bieten, daß er selbst gesprochen habe und somit für die Wahrheit mit seiner göttlichen Autorität eintrete. Diese Kriterien der Offenbarung sind Wunder und erfüllte Weissagungen. Der leichteste Weg, der uns zur Offenbarung Gottes führt, ist Christus der Herr. Wir kennen aus historisch zuverlässigen Quellen die Weissagungen, die an ihm sich erfüllt, die Wunder, die er gewirkt, um seine göttliche Sendung zu beglaubigen. So steht denn Jesus von Nazareth vor uns als Gottgesandter, Messias, Erlöser und Gottes Sohn. Seine Lehre ist Gottes Offenbarung an uns. Sie wirft ein Licht zurück in das Dunkel des Alten Testamentes und enthüllt vor unserem Auge eine ganze Offenbarungsgeschichte.

Die übernatürliche Offenbarung beginnt schon im Paradiese, wo der Herr in vertrautester Weise mit den ersten Menschen verkehrte. Die Spuren der Erinnerung an diesen Verkehr zwischen Gottheit und Menschheit finden sich, wenn auch oft entstellt und kaum mehr erkennbar, in den Sagen und Mythen der bald so tief gesunkenen Heidenwelt, und es erklärt sich so sehr leicht, daß wir die Überzeugung von der Tatsache einer Offenbarung in den verschiedenen Religionen wiederfinden, während die bloße Entwicklung des Selbstbewußtseins nicht zum Begriff der Offenbarung, sondern eher zu dessen Leugnung hätte führen müssen. Im Verlaufe des Alten Testamentes finden wir ein wahres Anwachsen der Offenbarungswahrheiten, einen ständigen Fortschritt in der Zeit der Patriarchen, durch die mosaische Gesetzgebung, durch die Propheten des israelitischen Volkes. Zug um Zug wird dem Bild des kommenden Messias und seines Reiches hinzugefügt, und die

geoffenbarte Religion strahlt immer herrlicher in ihrer Lehre von Gott und seinem Walten, von der unsterblichen Seele und ihrem Glück in Gott, vom messianischen Heil und seiner Ausdehnung auf alle Völker. Da kam die Fülle der Zeiten und mit ihr der gottgesandte Erretter. Im Worte der menschgewordenen Weisheit erschloß sich uns eine Fülle himmlischen Lichtes über das innergöttliche Leben in der heiligsten Dreifaltigkeit, über die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Erlösung, über Gottes Gnadenhilfe und Gnadenmittel, über das Gottesreich der Kirche und seine Segnungen, über die ewige Heimat und das Glück bei Gott. Der Heilige Geist kam hernieder auf die Apostel und führte sie ein in alle Wahrheit; was sie nicht verstanden hatten im irdischen Leben des Herrn, das ward ihnen kund nach dem Pfingstfeste im Laufe ihres Wirkens zur Verbreitung der frohen Botschaft. Was der Heiland und die Apostel lehrten, ist niedergelegt in der Heiligen Schrift und in der Überlieferung der Kirche. Damit war der Neue Bund vollendet. Eine höhere Gnosis, eine weitere Offenbarung ist für die Kirche nicht mehr zu erwarten. Wohl gibt es noch Privatoffenbarungen, aber keine Offenbarung mehr, die alle verpflichtet, die als allgemeines Mittel einbezogen wäre in die von Gott gewollte Heilsordnung. Das ist in kurzen Zügen die Lehre der Kirche von der Offenbarung und ihrer Geschichte.

* * *

Seit Locke und Lessing sind die Vertreter des deistischen Gottesbegriffes Sturm gelaufen gegen die übernatürliche Offenbarung. Die Modernisten haben sich die Einwürfe der Rationalisten zu eigen gemacht und präsentieren sie jetzt als allerneueste Weisheit einer staunenden Welt.

Um sich den Kampf zu erleichtern, geben sie sich den Anschein, als gelte ihr Angriff den bösen „Theologen", und doch gilt ihr Streit der katholischen Auffassung selber. Der katholische Begriff der übernatürlichen Offenbarung religiöser Wahrheiten soll fallen. Das zeigt der Haupteinwand, in welchem allerdings die katholische Lehre schon verzerrt wird. Man darf, so wird gesagt, die Offenbarung nicht auffassen „als die gewaltsame und unvorhergesehene Einflößung von fertigen Ideen in einen menschlichen Verstand und in ein menschliches Gehirn"; wie kann der Mensch Ideen bekommen, die sich in ihm nicht gebildet haben, wie konnte er Ideen verstehen, die durch keine sinnliche Anschauung vorbereitet waren? „Das Denken der Organe der Offenbarung bewegt sich nicht in ganz anormalen Bahnen und unter physiologischen und psychologischen Voraussetzungen, die sich sonst nirgends finden. . . . Die Würde der Offenbarung verlangt nicht, daß man

aus der Offenbarung einen göttlichen Wahnsinn und die Frucht eines künstlichen Mechanismus macht, dessen Begriff sich nicht einmal philosophisch erfassen läßt" (Firmin-Loisy, L'idée de la révélation, in Revue du Clergé français XXI, Janvier 1900).

Ziehen wir von dieser Einwendung zuerst die Anschuldigung ab, als lehrten die katholischen Theologen, die Offenbarung sei ein „gewaltsamer Eingriff, ein künstlicher Mechanismus, ein anormaler (d. h. pathologischer) Vorgang, ein göttlicher Wahnsinn". Es würde den Modernisten wohl gelingen, solche Vorstellungen bei Häretikern, nicht aber in der katholischen Theologie zu finden. Was nach Abzug dieser unqualifizierbaren Insinuationen noch übrig bleibt, ist die Behauptung: Gott könne keine Wahrheiten dem Menschengeiste einflößen, es gebe nur Wahrheiten, die der Mensch selber schafft, nur Vorgänge, die rein aus den physiologischen und psychologischen Faktoren sich erklären lassen. Solche Behauptungen leugnen direkt den Offenbarungsbegriff der katholischen Kirche. Loisy hat sich keine Mühe genommen, sie zu beweisen. Hätte er einen Beweis versucht, so wäre klar zu Tage getreten, daß im Hintergrund die Leugnung des Übernatürlichen steht. Was soll es denn für Schwierigkeiten bieten, daß der persönliche Gott eingreifen kann in das intellektuelle Leben seines Geschöpfes, und daß auf diese Weise Begriffe und Urteile entstehen, für welche die rein physiologischen und psychologischen Faktoren ebendeshalb keine genügende Erklärung bieten, weil bei ihrem Werden noch ein anderer Faktor — Gott — in besonderer Weise eingegriffen hat? Was soll es für Schwierigkeiten bieten, daß Gott dem Menschen neue Begriffe, fertige Urteile beibringe? Es hieße Gottes Macht und Weisheit selbst unter den Menschen erniedrigen, wenn man leugnen wollte, daß der Schöpfer mit seinem vernunftbegabten Geschöpfe verkehren und dasselbe belehren könne.

Die Modernisten wagen nicht, das Wort Offenbarung zu tilgen. Aber was bieten sie zum Ersatz für den alten katholischen Begriff der Offenbarung?

Loisy erklärt uns in Autour d'un petit livre (S. 195 f) den modernen Offenbarungsbegriff also: „Welches immer die äußeren Umstände seien, an welche sich das Erwachen und die Fortschritte der religiösen Erkenntnis des Menschen hefte, das, was man Offenbarung nennt, konnte nichts anderes gewesen sein als das Bewußtsein, welches der Mensch von seiner Beziehung zu Gott erwarb[1]. Was

[1] Eine genauere Analyse der niemals vollständig klaren, oft — ob gewollt oder ungewollt — sich widersprechenden Ausführungen Loisys ergibt in seiner „Offenbarung" drei Stufen: 1° Intuition surnaturelle et expérience religieuse: 2° assertions

ist die christliche Offenbarung in ihrem Prinzip und ihrem Ausgangspunkt, wenn nicht die Wahrnehmung in der Seele Christi von der Beziehung, die Christus selbst mit Gott einte, und derjenigen, welche alle Menschen mit ihrem himmlischen Vater verknüpft? ... Das, was in einem gegebenen Augenblick zum Anfang der Offenbarung wurde, war die Wahrnehmung — so rudimentär man dieselbe auch voraussetzen mag — der Beziehung, die bestehen muß zwischen dem seiner selbst bewußten Menschen und dem hinter der Erscheinungswelt gegenwärtigen Gott."

Wir finden in dieser Ausführung Wort für Wort einen Satz, den das Dekret Lamentabili sane verurteilt hat.

Satz 20: „Die Offenbarung konnte nichts anderes sein als das vom Menschen gewonnene Bewußtsein seines Verhältnisses zu Gott."

Loisy schickt seiner Behauptung zwei Sätze voraus, von denen jeder ein grundstürzender Irrtum ist. Er sagt, wenn auch verhüllt, Gottes Tätigkeit in der Menschheit sei nicht verschieden von der menschlichen Betätigung der natürlichen Kräfte. Damit wird die zuvorkommende Gnade, vor allem jede Gnade innerer Erleuchtung geleugnet. Loisy behauptet ferner, was Gott biete, gehe nie hinaus über die natürliche Fassungskraft des Menschen, ja es gebe keine religiösen Ideen, die nicht abhängig wären von der natürlichen intellektuellen und sittlichen Entwicklung der Menschen. Dadurch spricht er dem Menschen die Befähigung ab, die Offenbarung göttlicher Geheimnisse zu empfangen. Das ist die vollständige Leugnung der übernatürlichen Ordnung. Der Beweis, welchen Loisy für seine Behauptung versucht, die Offenbarung sei nur das vom Menschen mit seinen natürlichen Kräften gewonnene Bewußtsein seines Verhältnisses zu Gott, steht auf tönernen Füßen. Es ist wahr, der Hauptzweck, den Gott bei seinen Offenbarungen im Auge hat, ist, uns aufzuklären über unsere Beziehungen zu ihm; aber unwahr wäre die Behauptung, es handle sich dabei einzig oder auch nur in erster Linie um die rein natürlichen Beziehungen zu Gott; und ebenso unwahr wäre es, zu behaupten, Gottes Offenbarungen beschränkten sich auf die Belehrung über unsere Beziehungen zu Gott. Unser ewiges Ziel und Ende, die Geheimnisse des göttlichen Lebens, die Wohltaten der Menschwerdung und

primitives de la foi; 3° spéculations de la „doctrine" et explications autorisées. Von diesen bildet bei Loisy das erste Moment die eigentliche „Offenbarung", das zweite und dritte stellen bereits die geistige Verarbeitung der Offenbarung dar. Diese Auffassung von Offenbarung deckt sich vollständig mit dem, was die Enzyklika Pascendi als diesbezügliche Lehre der Modernisten schildert.

Erlösung, die Geschöpfe und ihre Benutzung, all das ist direkter Gegenstand der göttlichen Belehrung. Es ist wahr, jede Offenbarung Gottes an den menschlichen Verstand kommt im Menschengeiste in der Gestalt einer Wahrheit, eines Urteils, einer Erkenntnis zum Ausdruck; aber falsch ist es, daß jede Offenbarung nichts anderes sei als eine durch eigene natürliche Kraft des Verstandes erworbene menschliche Kenntnis. Es ist endlich wahr, daß jede Offenbarung an gewisse Begriffe anknüpft, die sie entweder voraussetzt oder selber schaffen muß, aber falsch ist es, daß jemals die Offenbarung im katholischen Sinne des Wortes eine Kenntnis oder ein Urteil sei, das sich aus den schon vorhandenen Begriffen durch einen rein natürlichen Denkprozeß ergibt. Offenbarung im katholischen Sinne ist wesentlich eine freie und ungeschuldete Mitteilung von Wahrheiten von seiten Gottes.

Der modernistische Offenbarungsbegriff muß natürlicherweise dazu führen, keine abgeschlossene Offenbarung anzuerkennen. Das menschliche Denken geht auch auf religiösem Gebiete seinen Gang; wäre die Offenbarung nichts anderes als das vom Menschen erworbene Bewußtsein seiner Beziehung zu Gott, so kann nach ihm die Offenbarung nicht mit dem Tode der Apostel ihr Ende erreicht haben, und so folgt logisch aus dem neuen Offenbarungsbegriff der im neuen Syllabus verworfene

Satz 21: Die Offenbarung, welche den Gegenstand des katholischen Glaubens ausmacht, war mit den Aposteln noch nicht abgeschlossen.

Die Montanisten und Manichäer, die Sekten, die im Mittelalter ein ewiges Evangelium predigten, die Pietisten und andere Schwarmgeister kannten nur vereinzelte neue Propheten und neue Offenbarungen. Die Modernisten überragen sie weit. Sie predigen eine stete Weiterentwicklung. Ganz klar und deutlich findet sich dieser Gedanke in Tyrrells Schrift: „Durch Scylla und Charybdis", einem Buche, das wie jedes modernistische Erzeugnis beim fortschrittlichen Katholizismus des „Zwanzigsten Jahrhunderts" begeisterte Aufnahme fand.

Im Jahrgang 1907, Nr 34 vom 25. August finden wir S. 403 die folgende Wiedergabe der Ausführungen des englischen Modernisten:

„Offenbarung ist Erfahrung. Bekanntlich sagt die Scholastik, daß die Offenbarung über den Glauben mit den Aposteln abgeschlossen wurde, während doch die freie Theologie weitere Offenbarungen als möglich erkennt. . . . Offenbarung im primären Sinn als Erfahrung ist eine plötzliche Erleuchtung, wie ein Fallen eines Schleiers oder das Zerrinnen eines Nebels, ein blitzartiges Erkennen einer

Landschaft in der Nacht. Es ist auch nicht nur die Offenbarung von Verborgenem, sondern von Unwahrscheinlichem und Unglaublichem. —

„Kann Offenbarung mitgeteilt werden? — Kann ich an die Stärke von Gottes Wort an einen andern glauben? Muß nicht Gott unmittelbar zu mir reden, muß er nicht mich innerlich erleuchten, diese Mitteilung an einen andern zu glauben? ...

„Ohne persönliche Offenbarung gibt es keinen Glauben, sondern nur theologische und historische Zustimmung. Offenbarung kann nicht von außen in uns hineingelegt werden, sie kann durch Belehrung veranlaßt werden, aber nicht dadurch entstehen."

In diesem kurzen Ausschnitt ist ungefähr alles durcheinander geworfen, was sich auf diesem Gebiete überhaupt verwechseln läßt: unmittelbare und mittelbare Offenbarung, Mitteilung von Wahrheit und Gnade der Erleuchtung, Ergriffensein und Erkennen, Privatoffenbarung und allgemeine Heilsoffenbarung. Sicherlich nicht eine Empfehlung der modernistischen Logik.

II. Die Dogmen und ihre Entstehung.

Unter Dogma im strengen Sinne des Wortes versteht die katholische Theologie eine Lehre, von der die höchste kirchliche Autorität erklärt hat, daß sie auf Grund göttlicher Offenbarung für wahr gehalten werden muß.

Der Heiland selber hat wirkliche Lehren vorgetragen und deren gläubige Annahme verlangt: Lehren über Gott, seine Weisheit, Gerechtigkeit, Vorsehung, Vatergüte, die Gottheit des Menschensohnes. Die Lehren Jesu waren die ersten christlichen Dogmen. Vom Meister zu allen Völkern gesandt, um zu lehren, und vom Heiligen Geiste in das Verständnis dessen eingeführt, was Jesus sie gelehrt hatte, predigten die Apostel die Lehre des Herrn und verlangten, wie Philippus vom Eunuchen der Königin Candace, das Bekenntnis des Glaubens als Vorbedingung zur Taufe.

Die zum Glauben verpflichtende Predigt führte naturgemäß zur formellen Fixierung der Hauptwahrheiten. Sie tritt uns entgegen im Taufbekenntnis, welches das apostolische Symbolum enthält und die katholischen Grunddogmen lehrt. Einen weiteren Anstoß zur Formulierung mußte der stete unabweisliche Verkehr mit der heidnischen Welt, ihren Lehren und Gebräuchen, vor allem auch die Berührung mit der heidnischen Weltweisheit bieten. Tag für Tag kehrte bald da bald dort die Frage wieder: Wie stellen sich diese Lehren und Gebräuche zu meinem Glauben an Jesu Lehre, an die Offenbarung des Alten und des Neuen Bundes? Aus den Briefen der Apostel, vor allem aus den gehaltvollen Briefen des Völkerapostels tritt

es uns klar entgegen, wie die kirchliche Unterweisung deutlich ihre Lehre den Irrtümern der Heidenwelt entgegenstellte. Ein dritter Anstoß kam von den Häresien. Die Stellung der Kirche zur jüdischen Synagoge wie zu den heidnischen Religionen und zu der bloßen Weltweisheit brachte es mit sich, daß vereinzelte Gläubige entweder einzelne Lehrpunkte der christlichen Wahrheit opferten oder sie im Sinne einer Vereinigung mit jüdischen, heidnischen oder gnostischen Elementen zu vermengen suchten und so eigene Lehren aufstellten, welche leicht irre zu führen im stande waren. Ihnen mußte, sobald es sich um wichtige Dinge handelte, das kirchliche Lehramt entgegentreten und, um die Gläubigen vor gefährlichem Irrtum zu bewahren, die Offenbarungslehre klar und deutlich vorlegen. Dies geschah in besonders feierlicher Weise durch Konzilsdefinitionen. So haben gerade die großen Häresien dazu beigetragen, daß die kirchliche Lehre immer klarer, bestimmter und bis in ihre Einzelheiten hinein deutlicher sich ausgestaltete. Dennoch waren die so genau formulierten Glaubenssätze inhaltlich gar nichts Neues; es war die alte Glaubenslehre, wie sie Christus und die Apostel verkündet, nur trat jetzt ausdrücklich und genau formuliert hervor, was von den Aposteln und vielleicht noch Jahrhunderte später bloß einschlußweise vorgetragen wurde. So war z. B. der Glaubenssatz von der Unfehlbarkeit des römischen Papstes in der Glaubenslehre vom obersten Hirten- und Lehramt des Nachfolgers Petri enthalten, und doch wurde die Unfehlbarkeit erst zum Dogma erklärt, als im Gefolge des Gallikanismus und Jansenismus Zweifel an der obersten und inappellablen Lehrautorität des Papstes unter den Gläubigen verbreitet wurden. Es ist klar, daß die einmal definierte Glaubenswahrheit sich nicht ändern kann, und die Kirche hat es im Vatikanischen Konzil ausdrücklich ausgesprochen, daß die alten Lehren bleiben und nie und nimmer ein neuer Sinn ihnen unterschoben werden könne.

* * *

Der Entwicklungsgedanke, welcher in den letzten Jahrzehnten die gesamte Biologie beherrschte, hat es den Modernen angetan. Entwicklung, so schallt es in der Geschichte, Entwicklung in der Philosophie, Entwicklung auch auf dem Gebiete der Religion. Dies Zauberwort soll alles erklären.

Das System der modernistischen Theologie steht ganz im Zeichen der Entwicklung und hat, das läßt sich nicht leugnen, mit der Anwendung des Entwicklungsgedankens gründlich Ernst gemacht. Als Urzelle steht am Anfang der Entwicklung das religiöse Gefühl. Aus ihm entwickeln sich rein natürlich

die religiösen Wahrheiten und die religiösen Formeln oder Dogmen. Die Enzyklika Pascendi charakterisiert S. 24 ff in musterhafter Weise die Gedankengänge der Modernisten über Entstehung und Entwicklung der Dogmen und schließt dann mit den Worten: „Wahrhaft ein endloser Haufe von Sophismen, der alle Religion verdirbt und vernichtet."

Drei Hauptirrtümer ragen aus diesem Haufen empor. Sie bilden den kurzen Inbegriff der modernistischen Dogmenlehre. Das Dogma ist ein rein menschliches Gebilde; es hat keinen bleibenden Wert, sondern nur eine vorübergehende Funktion; um diese zu erfüllen, muß es sich mit dem der geistigen, sittlichen und sozialen Entwicklung der Menschheit stetig ändern. Diese Hauptgedanken finden sich auch auf dem Grunde von

Satz 22. Die Dogmen, welche die Kirche als geoffenbart hinstellt, sind nicht vom Himmel gefallene Wahrheiten, sondern eine Art Auslegung religiöser Tatsachen, zu welcher der menschliche Geist mit Mühe und Anstrengung gelangt ist.

Nach allem, was wir von Loisy vernommen, wird es uns nicht wundern, eine seiner Aufstellungen in diesem 22. Satze wortwörtlich wiederzufinden.

In der deutschen Ausgabe von Loisys „Kirche und Evangelium", durch die man modernistische Ideen in Deutschland einzuschmuggeln versucht hat, liest man S. 142: „Die von der Kirche als geoffenbarte Dogmen dargebotenen Vorstellungen (franz. conceptions) sind keine vom Himmel gefallenen Wahrheiten, die von der religiösen Tradition in ihrer genauen Ursprungsform aufbewahrt worden wären. Der Historiker sieht in ihnen eine durch mühsame theologische Gedankenarbeit erworbene Interpretation religiöser Tatsachen. Mögen die Dogmen auch ihrem Ursprung und Wesen nach göttlich sein, so sind sie doch durch Bau und Zusammensetzung menschlich. Es ist undenkbar, daß ihre Zukunft nicht ihrer Vergangenheit entsprechen sollte. Die Vernunft hört nicht auf, dem Glauben Fragen zu stellen, und die traditionellen Formeln sind einer beständigen Interpretationsarbeit unterworfen, in der ‚der Buchstabe, der tötet', wirksam kontrolliert wird ‚durch den Geist der lebendig macht'."

Wichtig ist es, darüber klar zu werden, was Loisy meint, wenn er einräumt, „die Dogmen mögen ihrem Ursprung und Wesen nach göttlich sein". Gibt er vielleicht zu, Gott habe Dogmen ihrem unmittelbaren Wahrheitsgehalte nach geoffenbart, und bloß die besondere begriffliche Formulierung, die Ausdrucksweise und Terminologie der Dogmen sei das Werk der Menschen? Dann würde unser Urteil, als sei Loisy ein Gegner des

katholischen Dogmenbegriffes, nicht nur falsch, sondern geradezu ungerecht sein. Leider ist dem nicht so. In seinem Aufsatz L'idée de la révélation in Revue du Clergé français und in seinem Autour d'un petit livre läßt uns Loisy nicht im Zweifel, daß er keine unmittelbar von Gott geoffenbarte Wahrheit anerkennt. Der Ausgangspunkt seiner Glaubensentwicklung sind primitive religiöse Tatsachen, d. h. nach ihm das Gefühl und das Bewußtsein einer Beziehung zu Gott oder besser zum Göttlichen. Die Ausprägung derselben zu Wahrheiten und Lehren ist die Arbeit des menschlichen Geistes. Nichts widerspricht Loisys Anschauungen wie der aller Modernisten mehr als eine von Gott geoffenbarte unwandelbare und unfehlbare Wahrheit.

In Autour d'un petit livre (S. 190 f) gesteht Loisy selber ein, daß die Behauptungen, die er in L'évangile et l'Église aufgestellt habe, unvereinbar seien mit der Idee einer absoluten und unfehlbaren Wahrheit; er gesteht, daß er eine andere Idee habe von der Wahrheit, der Offenbarung, der Autorität. Aber er weiß sich zu beruhigen und zu trösten.

Zunächst glaubt Loisy, Theologen früherer Zeiten für sich zu haben. Gemeint ist Newman[1]. Aber die Modernisten nehmen Newman ganz mit Unrecht für sich in Anspruch. Houtin — gewiß ein unverdächtiger Zeuge, weil selbst Modernist — sagt in La Question Biblique au XXe siècle 59 f:

„Jedenfalls ist Loisy weit über Newman hinausgegangen. Während z. B. der englische Lehrer, von theologischen Daten ausgehend, glaubte, die Entwicklungen, welche das Dogma durchgemacht habe, seien vom Urheber, Christus, vorausgesehen worden, erkennt der französische Schüler Christus nach den evangelischen Dokumenten bloß ein menschliches Wissen oder vielmehr eine menschliche Unwissenheit zu." In der Fußnote fügt Houtin bei: „Newman wandte die Entwicklungsidee

[1] Vgl. Chr. Pesch, Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen in Theologische Zeitfragen IV 174 ff; Tablet, n. 3530, 4 Jan. 1908, 7: Newman and Modernism, wo schlagend nachgewiesen wird, daß die Grundsätze Newmans dem modernistischen System widersprechen.

Dem gleichen Nachweis dient die eben erschienene, sehr warm geschriebene Broschüre des Bischofs von Limerick, Edward Thomas O'Dwyer: Cardinal Newman and the Encyclica Pascendi dominici gregis. (8° [XII u. 44] London 1908, Longmans, Green & Co. 1 *sh.*) Der hochwürdigste Verfasser prüft noch ganz besonders drei Punkte der Theologie Newmans: a) das Verhältnis von Natur und Übernatur in der Religion; b) die Beweise für das Christentum und deren Bedeutung für den Glauben; c) die Frage der Lehrentwicklung. In Bezug auf alle drei Punkte mögen die Modernisten vereinzelte Ausdrücke des Kardinals für sich zitieren, seine Lehre hat nichts mit der ihrigen zu tun.

bloß an, indem er von der Bibel ausging; er glaubte an die Authentizität und den historischen Charakter des vierten Evangeliums wie des ganzen Neuen und Alten Testamentes —, was natürlich von großen Konsequenzen ist für die Gottheit Jesu Christi, die Einsetzung der Kirche und der Sakramente (er nimmt das Tu es Petrus, das Baptizantes in nomine Patris . . ., sowie die johanneischen Aussprüche an). Loisy wendet die Entwicklungsidee an, indem er hinaufsteigt bis zu den Uranfängen der Religion, und er hat die Idee einer bloßen Relativität der Dogmen und dogmatischen Formeln viel weiter getrieben als Newman — wenn dieser überhaupt eine solche Idee annimmt." Und Houtin beruft sich mit Recht gerade auf Autour d'un petit livre (lettre 6).

Dann tröstet sich Loisy mit der Dogmengeschichte und behauptet sogar (Autour d'un petit livre 206 f) einfachhin: „Die Hauptartikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses haben nicht den ganz gleichen Sinn für die Christen von heute wie jene der ersten Zeiten." Die Dogmengeschichte, auf die sich Loisy berufen kann, ist die eines Harnack und anderer rationalistischen Autoren, ein Truggebilde, das sich auf den Forderungen des Agnostizismus und der Immanenzlehre aufbaut. Jede katholische Dogmatik straft die dogmengeschichtlichen Aufstellungen Loisys Lügen.

Endlich beruft sich Loisy für seinen Dogmenbegriff und seine Dogmenentwicklung auf psychologische „Tatbestände". Er sagt zunächst (a. a. O. 101): „Es scheint evident, daß die Wahrheit in uns notwendigerweise etwas Bedingtes, Relatives, immer der Vervollkommnung fähig, aber auch der Verminderung unterworfen ist." Diese Vorstellung von der Wahrheit ist nicht nur grundfalsch, sondern auch der Tod aller Wissenschaft. Es wurde dies schon vor Jahresfrist in diesen Blättern gezeigt (LXXII 137—142) und zugleich auf die unverzeihlichen Sophismen hingewiesen, durch welche ein an und für sich wahrer Gedanke von der Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis zu einem solchen Zerrbild von der Wahrheit selber werde. Loisy sagt weiter: „Die Wahrheit geht nicht auf einmal ganz gemacht in unser Gehirn hinein, sie bildet sich langsam, und man kann nie sagen, daß sie vollendet ist." Hier bedarf es mancher Unterscheidung. Versteht man unter Wahrheit die ganze Summe aller natürlich erringbaren Einzelkenntnisse, so ist es wahr. Aber das kommt gar nicht in Frage. Versteht man aber unter dem Ausdruck Wahrheit Einzelwahrheiten über einen bestimmten Gegenstand, aus einem bestimmten Gebiet, so ist der Satz Loisys unwahr schon auf rein natürlichem Boden und bei eigener Erforschung und Erringung der Wahrheit. „Zweimal zwei ist vier", das geht schnell in den Kopf hinein, ist vollkommen wahr und so vollendet, daß keine Vervollkommnung oder

gar Änderung mehr möglich ist. Es gibt einen kurzen Weg zur Kenntnis göttlicher Dinge, die Belehrung durch Gott; ist sie vollendet, so ist die Wahrheit, die uns Gott lehren wollte, ganz unser Eigentum geworden, und zu dieser geoffenbarten Wahrheit gesellt sich keine neue Offenbarung hinzu, und was Gott uns gelehrt, ist keiner Veränderung mehr fähig. Alles, was noch geschehen kann, ist, daß uns deutlich, ausdrücklich und klar vor die Augen tritt, was in den geoffenbarten Wahrheiten nur einschlußweise enthalten war. Auf diesem Gebiete ist also Loisys Satz grundfalsch.

Schließlich meint Loisy (a. a. O. 195): „Die Entwicklung des Glaubens kann nicht verfehlen, der intellektuellen und moralischen Entwicklung des Menschen koordiniert zu sein." Folgerichtig muß er eine Weiterentwicklung der Glaubenswahrheiten auf Grund anderer Wissenschaften annehmen.

„Weiterentwicklung der Religion" auf Grund der heutigen Wissenschaft und des modernen Denkens, das ist denn auch der liebste Traum der „fortschrittlichen Katholiken" nicht nur in Frankreich, England und Italien, sondern auch in Deutschland. In dieser Beziehung ist das Programm, welches Thadd. Engert, als Redaktor des „Zwanzigsten Jahrhunderts", unterm 6. Dezember 1907 entwarf, sehr belehrend. S. 538 f heißt es: „Wie wir dem entschiedenen Fortschritt auf allen Gebieten des Lebens das Wort reden, so treten wir auch entschieden ein für die Weiterentwicklung der Religion. . . . Wir müssen versuchen, an die Stelle des mittelalterlichen scholastischen Systems, das fiel mit seiner Welt und seiner Weltanschauung, ein neues, den modernen philosophischen Forschungsergebnissen harmonisches Gebäude zu errichten. . . . Religion ist uns Leben, ein unerschöpfliches Suchen und Verlangen, ein Herausarbeiten dessen, was an ewiger Wahrheit in der Menschenseele schlummert. Wir wollen nicht Bruch mit der Vergangenheit, sondern Fortentwicklung, nicht seichte Aufklärung, sondern Abstreifen dessen, was einer vergangenen Kulturepoche entsproß und mit ihr verblühte. . . . In der Seele des modernen denkenden Katholiken wird eine lebhafte Spannung erzeugt; er will sich nicht losreißen vom Erbe, das ihm die Kindheit in die Seele gesenkt, und doch widerspricht sein Innerstes den mannigfaltigen seelenlosen Formen der Kirchlichkeit. Das ist das Problem der Gegenwart im Katholizismus." Was man unter einer „Weiterentwicklung der Religion" zu verstehen hat, ob einen neuen, höheren Glauben, eine neue höhere Theologie, einen höheren Kultus im Sakrament und Opfer, sagt Engert nicht. Doch hat er in seiner „Urzeit der Bibel" uns ahnen lassen, wie radikal seine Weiterentwicklung der Dogmen ausfallen würde.

Bei den Modernisten marschiert alles, Glaube, Religion, Dogma, Theologie, in schönster Unordnung durcheinander, und doch wäre es, wenn einmal von Entwicklung gesprochen werden muß, absolut notwendig, eine reinliche Scheidung zu vollziehen. Zur katholischen Religion gehört vieles, was nicht zum Dogma gehört, und die Wissenschaft vom Glauben oder Theologie umfaßt mehr als bloß die von Gott geoffenbarten und von der Kirche vorgelegten Glaubenswahrheiten. Die Glaubenslehren ändern sich nicht; es entstehen keine neuen Dogmen, die nicht in der von Gott geoffenbarten Wahrheit schon einschlußweise enthalten gewesen wären, aber der einzelne Katholik kann sich immer besser im Glauben unterrichten; er kann Glaubenswahrheiten lernen, die er früher wegen mangelnder Belehrung nicht ausdrücklich kannte. Er kann auch innerlich in der Glaubensfestigkeit, Glaubenstreue und Glaubensfreudigkeit wachsen; er kann sein ganzes Leben bis ins einzelnste hinein durchdringen lassen von den Grundsätzen des Glaubens. Die Glaubenswissenschaft oder Theologie aber hat eine Entwicklung im wahrsten Sinne des Wortes. Immer tiefer kann der Geist eindringen in die geoffenbarten Wahrheiten, ebenso wie er durch Verwendung der analogia fidei immer weitere Schlüsse ziehen kann; besonders vermag sich die Theologie zu bereichern an positivem Material mit Hilfe der Geschichte und der philologischen und historisch-kritischen Erforschung der Glaubensquellen. Dabei wird manches problematisch bleiben, manche Lösung von Schwierigkeiten nicht ganz befriedigen, manche bloße Hypothese und Schulmeinung zu Tage treten. Da gibt es Wachstum und Ausscheidung von Unbrauchbarem, vieles aber wird bleiben: theologisch feststehende Schlußfolgerungen, denen sogar die Kirche ihre Sanktion gibt, ein herrlicher Hofstaat für die unwandelbaren Glaubenswahrheiten selber.

Wenn die Modernisten aber von der Kirche verlangen, sie solle jetzt die moderne Philosophie, vor allem die Kantsche, an Stelle der scholastischen Philosophie, der Theologie zu Grunde legen, so bedenken sie nicht, daß die katholische Kirche eine Philosophie nur dann zur Ausgestaltung der Theologie zulassen kann, wenn sie Gewähr für die Wahrheit bietet. Sie ist auch in Benutzung der griechischen, speziell der aristotelischen Philosophie wählerisch vorangegangen; diese mußte sich manchen Abstrich, manche Umgestaltung gefallen lassen. Die Kirche muß wachen, und sie wacht. Frohschammer, Günther, Hermes haben den traurigen Beweis geliefert, wohin die katholische Glaubenslehre geführt wird, wenn man die Offenbarungswahrheiten nach den Systemen der deutschen Philosophen umgestalten will.

Daß Kants Philosophie durchaus nicht geeignet ist, dem katholischen Denken als Nährboden zu dienen, dürfte schon daraus hervorgehen, daß Kant von Eucken und Paulsen als „Philosoph des Protestantismus" dem hl. Thomas von Aquin, dem Philosophen des Katholizismus, entgegengestellt wird, daß er der Todfeind der theoretischen Gotteserkenntnis ist, und daß endlich der ganze Modernismus, der „Inbegriff aller Häresien", in seinem geschichtlichen Werden nichts anderes ist als „ein Versuch der Kantisierung der katholischen Dogmatik", wie ihn der Protestant Köhler in der Christlichen Welt 1907, Nr 41 mit Recht nennt.

Das größte Feld für eine segensreiche Entwicklung bildet die Durchdringung und Adelung all der einzelnen, stets wechselnden individuellen und sozialen Verhältnisse durch die Prinzipien der unwandelbaren katholischen Dogmen.

* * *

Wer wird sich je um bloße Formeln kümmern, deren Interpretation sich stetig ändern muß, um sich dem jeweiligen Stande des Wissens anzupassen? Wenn ihnen keine absolute Wahrheit entspricht, dann dürfen auch die Dogmen nicht mehr als Kriterium angesprochen werden. Dann bildet im Gegenteil auch auf religiösem Gebiete die Wissenschaft das letzte Tribunal. So dachten die Modernisten, und in ihrem System haben sie damit vollkommen recht. Aus dem Grundirrtum, der die übernatürliche Offenbarung leugnet, ergeben sich diese Folgerungen ganz naturgemäß. Sie treten am klarsten hervor in der Geschichte der christlichen Religion, vor allem in der Bibelkritik. Damit stehen wir vor den Sätzen 23 und 24 des neuen Syllabus. Wir können sie zusammen behandeln; denn der zweite ist nur eine mildere Form des gleichen Irrtums.

Satz 23: Zwischen den in der Heiligen Schrift erzählten Tatsachen und den Glaubenssätzen der Kirche, welche sich auf dieselben stützen, kann ein Gegensatz bestehen und besteht wirklich, so daß der Kritiker Tatsachen als falsch verwerfen kann, welche die Kirche als völlig sicher glaubt.

Die aufrichtigeren unter den Modernisten haben diese strammere Form gewählt. Wir können dahin alle jene rechnen, die wegen ihrer exegetischen Anschauungen mit der Kirche völlig brechen und wie Houtin bei den liberalen Protestanten Trost und Hilfe suchen.

Satz 24: Ein Exeget, welcher Vordersätze aufstellt, aus welchen folgt, daß Dogmen historisch falsch oder zweifel-

haft scheinen, ist nicht zu verurteilen, solang er die Dogmen nicht direkt leugnet.

Zur Gruppe der waschechten Modernisten, die stets einen Ausweg finden, ist als Hauptvertreter Loisy zu nennen. Immer stoßen wir bei ihm auf Ausdrücke, wie: „Ich habe die Tatsache konstatiert, und meine Pflicht war es, sie zu konstatieren" (Autour d'un petit livre 201), d. h. er stellt Behauptungen auf, scheinbar unbekümmert um das, was aus ihnen folgt. So behauptet er, Christus habe sich nie als Gottes eingebornen Sohn im eigentlichen Sinne des Wortes hingestellt, er habe an keine Erlösung gedacht, die Auferstehung des Herrn lasse sich historisch nicht erweisen. Wenn aber diese Tatsache, die er konstatiert zu haben meint, mit dem Dogma in Widerspruch zu stehen scheint, dann stellt er noch keineswegs das Dogma in Abrede. Er hat andere Auswege. Das Dogma ist ihm dann nur ein „Ausspruch des Glaubens für den Glauben", der über den historischen Sachverhalt nichts aussagt; oder er macht den Vorschlag, die Formel umzudeuten, so daß sie dem jetzigen Standpunkt der Kritik entspreche. Man sieht, Loisy ist reich an Auskunftsmitteln und nie verlegen. Nicht mit Unrecht faßt Harnack (Dogmengeschichte I, 4. Aufl., 8) die Logik Loisys in die Worte zusammen: „Kritisiere, was du willst, aber laß das kritisch Vernichtete als Lehre der Kirche doch bestehen, denn sie ist die Trägerin der Entwicklung."

Für den Katholiken ist das Dogma der sichere und unfehlbare Ausdruck einer von Gott geoffenbarten Wahrheit. Gehört diese zugleich der historischen Ordnung an, so ist es für den Katholiken unzweifelhaft, daß eine vom Dogma gelehrte historische Tatsache absolut sicher ist, und daß eine wahre Geschichtswissenschaft niemals das Gegenteil beweisen wird. Solche geschichtliche Tatsachen sind die Geheimnisse des Lebens und Leidens unseres Heilandes, die Menschwerdung, die jungfräuliche Geburt, die Selbstbezeugung als Gottessohn, der Erlösungstod, die Auferstehung und die Himmelfahrt, die Gründung der Kirche, die Herabkunft des Heiligen Geistes. Da steht die göttliche Autorität für die Wahrheit der Tatsachen ein, ohne daß der einzelne Gläubige gehalten wäre, philologische oder textkritische Untersuchungen über die Quellen der Offenbarung oder historisch-kritische Forschungen über den Verlauf der einzelnen Tatsachen zu unternehmen, die von der Kirche zu glauben vorgestellt werden. Die Lehre der unfehlbaren Kirche bietet hier jedem, auch dem Gelehrten, auch dem Theologen, eine doppelte Gewähr: erstens daß die vorgelegte Lehre wirklich in den Urkunden der Offenbarung

enthalten ist, und zweitens daß die von der Offenbarung verbürgten Tatsachen wirklich geschichtliche Tatsachen sind. Auch dann, wenn aus Mangel an schriftlichen Dokumenten der historische Beweis sich nicht erbringen ließe oder aus geschichtlichen Monumenten sich Schwierigkeiten ergeben, bleibt es für den Katholiken absolut sicher, daß Christus den Primat, die Kirche, die heiligen Sakramente eingesetzt hat.

Es ist daher vom katholischen Standpunkt aus unmöglich, sei es in der Geschichte, sei es in der Exegese, Anschauungen zu verfechten, die dem Dogma entweder direkt widersprechen oder aus denen Folgerungen sich ergeben, die mit dem Dogma sich nicht einen lassen[1].

III. Der Glaubensakt.

Es ist nicht anders möglich: die so ganz verschiedenen Begriffe, welche die katholische Lehre und das modernistische System von Offenbarung und Dogmen haben, müssen ihren Einfluß ausüben auf die Auffassung vom Glauben nach seiner subjektiven Seite. Und so ist es in der Tat.

Den katholischen Glaubensbegriff hat das Vatikanische Konzil in der dritten öffentlichen Sitzung (Kap. 3) genau umgrenzt. Der Glaube, der Anfang des menschlichen Heiles, ist die übernatürliche Tugend, durch welche wir unter Anregung und Hilfe der göttlichen Gnade für wahr halten, was Gott geoffenbart hat, nicht auf Grund der natürlichen Einsicht in die innere Wahrheit der Dinge, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst. Dennoch soll unser Glaube nicht ein blinder Akt, sondern ein Gehorsam sein, welcher der Vernunft entspricht und ihren Forderungen gerecht wird. Darum fügte Gott zu der inneren Gnadenhilfe äußere Beweise für seine Offenbarung, nämlich göttliche Taten, und vor allem Wunder und Weissagungen, die, weil Werke der Allmacht und des unendlichen Wissens Gottes, vollständig sichere und dem Verständnis aller angepaßte Wahrzeichen der göttlichen Offenbarung sind.

Bis weit ins verflossene Jahrhundert hinein war es das Vorrecht der Rationalisten, gegen die Beweise für die Offenbarungstatsache Front zu machen und auf diese Weise den Glauben zu untergraben. Ihnen hat sich aber um die Jahrhundertwende Abbé Loisy zugesellt. Er schrieb in einem Aufsatz, betitelt Les preuves et l'économie de la révélation

[1] Vgl. diese Zeitschr. LXXIII (J. Beßmer, Der Glaubensgehorsam I zu Satz 4) 571 f.

(Revue du Clergé français XXII [1900] 126 ff), folgende Sätze, welche die Lehre des Vatikanischen Konzils vollständig umdeuten und entwerten, zu denen wir eine Reihe von Bemerkungen nicht unterlassen dürfen.

„Das Vatikanum hat Wunder und Weissagungen nicht wissenschaftlich definiert, aber es hat ihren wesentlichen Charakter angegeben; sie sind göttliche Tatsachen, und gerade die göttliche Tatsache ist es, die als Beweis für die Religion dient. Eine göttliche Tatsache ist eine solche, durch die Gott sich einer Seele mit gutem Willen erkennbar macht [1]. Die große, göttliche Tatsache ist die Religion selbst in ihrem beständigen Fortschritt seit ihren geringen und weit entlegenen Anfängen bis zum Heiland Jesus und seit Jesus in der Kirche. Diese große, übernatürliche Tatsache ist gleichsam ein Gewebe aus sehr verschiedenen göttlichen Offenbarungen, von denen jede für sich als eine göttliche Tatsache betrachtet werden kann, unerklärlich für die Vernunft und gerade dadurch vom Standpunkt des Glaubens aus eine wahre Offenbarung [2].

„Die besondern Tatsachen, die man gewöhnlich mit dem Namen Wunder und Weissagungen bezeichnet, sind nur die am meisten auffallende Klasse dieser göttlichen Tatsachen, die im Grunde genommen alle wahre Wunder sind [3]. Gerade die ganze religiöse Entwicklung in ihrer Gesamtheit und ihren Einzelheiten, in der Person ihrer Vertreter, ihren Reden und ihren Handlungen, macht das Außerordentliche aus [4]. Jede Tatsache für sich genommen, trägt nicht die Evidenz ihres göttlichen Charakters an sich, weil es eine solche Evidenz auf dem Gebiete der Tatsachen und der Geschichte nicht gibt [5]. Vom Standpunkt der Vernunft aus hat man nur eine moralische Sicherheit von den berichteten Dingen; in

[1] Diese Definition hat Loisy selbst erfunden. Sie macht von vornherein jede Beweisführung zu Gunsten der Offenbarungstatsache zum Kreisschluß.

[2] D. h. für den, der schon glaubt, ist die Offenbarung für sich selbst Zeugnis. Daß die Einzeltatsache für die Vernunft unerklärbar sei, stimmt absolut nicht zu den sonstigen Aufstellungen Loisys und wird von diesem sogleich geradezu geleugnet.

[3] Hier hätte Loisy notwendig beifügen müssen, was er an anderer Stelle deutlich sagt: Es gibt keine Wunder im Sinne von übernatürlichen Tatsachen. „Das Wunder, richtig aufgefaßt, ist der Lauf der Welt und des Lebens nach der Anschauung des Glaubens, der allein das Rätsel durchdringt. Derselbe Lauf der Welt und des Lebens, von außen her, durch die Vernunft betrachtet, ist die Naturordnung, das Gebiet des Wissens und der Philosophie." Das gibt den sich anschließenden Erörterungen ein ganz anderes Licht.

[4] Kein Mensch vermag die „ganze religiöse Entwicklung in ihrer Gesamtheit und ihren Einzelheiten" zu überblicken. So ist denn auch die letzte Ausflucht Loisys eine Sackgasse. Auf dem Standpunkt Loisys ist ein vernünftiges Glauben unmöglich.

[5] Bestimmte Tatsachen, wie z. B. die plötzliche Genesung von einer schweren Krankheit, die Auferstehung vom leiblichen Tode, tragen die Evidenz ihres göttlichen Ursprungs zur Schau. Diese Evidenz gründet sich nicht auf geschichtliche Kenntnis, nicht auf bloße Beobachtung, sondern sie ist metaphysischer Art, sie stützt sich auf das Gesetz vom hinreichenden Grund.

Bezug auf diejenigen, deren Zeuge man selbst ist, ist die physische Sicherheit beschränkt durch die reellen Bedingungen der Beobachtung; und wenn es sich um Erkenntnis der höheren Ursachen handelt, um die metaphysischen Bedingungen der beobachteten Tatsache, so steht nur das Feld der Hypothesen und nicht das der Gewißheit offen [1]. Die übernatürliche Erklärung kann diejenige sein, die für den nicht voreingenommenen Geist allein alle Merkmale der Wahrscheinlichkeit in sich vereinigt; aber dieser Hypothese kommt keine absolute Notwendigkeit zu, weil die Schlußfolgerung, die sie stützt, sich auf zwei Gegenstände bezieht, deren direkte Erfassung uns versagt ist, nämlich das innerste Wesen der Dinge und das Sein Gottes."

Es wird uns nicht wundern, daß wir bei Loisy plötzlich wieder vor einem Satze stehen, der im „neuen Syllabus" verurteilt ist.

Satz 25: Die Glaubenszustimmung gründet sich endlich und letztlich nur auf eine Summe von Wahrscheinlichkeiten.

„Die Anhäufung außerordentlicher Tatsachen, welche die Geschichte der Religion darstellt, ist vor der Vernunft nur eine Anhäufung von Wahrscheinlichkeiten, die für ihre Göttlichkeit und, wenn man so sagen darf, für Gott selbst sprechen. Die Vernünftigkeit des Glaubens ergibt sich aus dieser Anhäufung, die das vernünftige Fundament der Gewißheit in der moralischen Ordnung ist; aber die absolute Gewißheit der göttlichen Tatsache ergibt sich nicht aus ihren Beweisen und kann sich nicht daraus ergeben; sie entspringt aus einem höheren Lichte, welches die Beweise und die Tatsachen selbst beleuchtet; das ist das Licht des Glaubens."

Im Hintergrunde aller Ausführungen Loisys steht, wie bei allen Modernisten überhaupt, eine grundfalsche Auffassung vom „Glaubensakte".

Christian Pesch faßt in seiner Schrift „Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen" (Theologische Zeitfragen IV 147) die modernistischen Anschauungen über den Glauben unter Angabe der Belegstellen in folgenden Sätzen zusammen: „Loisy belehrt uns, daß die Offenbarung ein psychologischer Vorgang ist, bei dem Gott auf die Seele einwirkt, und daß der Glaube die entsprechende Rückwirkung ist, durch welche die Seele Gott entgegenstrebt, keine Aussage theoretischer Sätze, sondern eine vitale Vereinigung der ganzen Seele mit Gott. Ähnlich redet Tyrrell: Gegenstand des Glaubens ist der göttliche Liebeswille, dem wir unsern Willen anpassen. Der Glaube ist eine Tätigkeit des ‚religiösen Sinnes', d. h. ‚des Bewußtseins

[1] Es ist vollkommen unwahr, wenn Loisy behauptet, bei „der Erkenntnis der metaphysischen Bedingungen der beobachteten Tatsache stehe nur das Feld der Hypothesen offen; im Gegenteil haben wir wenigstens reduktiv metaphysische Sicherheit über die Ursachen der beobachteten Tatsache. Diese setzt in unserem Fall weder eine komprehensive Erkenntnis der Dinge noch eine wesenhafte Erkenntnis Gottes voraus, sondern bloß die sichere Überzeugung von der Beschränktheit der irdischen Kräfte.

gewisser Wirklichkeiten, denen wir unser Benehmen anpassen müssen, und gewisser Gefühle und Strebungen zu denselben'. ‚Glaube an Gott bedeutet Glaube an das Gewissen, die Aufrichtigkeit, die Wahrheit, blinden Glauben an etwas, was weder Schlußfolgerung noch Erfahrung rechtfertigen kann, was aber den Herzen zugeflüstert und geoffenbart wird, daß nämlich Wahrheit und Recht schließlich siegen müssen.' Die Seele erfaßt die Wirklichkeit Gottes und seines Einflusses und entspricht diesem Einfluß durch eine Tätigkeit, die zugleich Schauen, Fühlen und Wollen ist. Nach Laberthonnière ist der Glaube eine tiefinnere Tätigkeit, durch die man sich dem Absoluten erschließt und hingibt, und die Wahrheit des Glaubens ‚besteht nicht in definierten Ideen, sondern in jener lebendigen und vielgestaltigen Wirklichkeit, die das Sein Gottes und das Sein der andern heißt'."

Daher betonen die Modernisten immer wieder, Christus habe nicht ein dogmatisches Lehrsystem gebracht, sondern nur eine religiöse Bewegung veranlaßt; „der theologische Intellektualismus" sei im Unrecht, der Glaube bilde nicht „die Zustimmung der Vernunft zu einem System von Vernunftbegriffen" (Tyrrell, A Much abused Letter, London 1906, 51); das primitive Christentum hatte Glauben und doch keine Glaubenssätze (Loisy, Autour d'un petit livre 200). Gebert (Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens [1905] 14 f) behauptet, der Glaubensinhalt könne nur im Willen, in der Nachfolge Christi erfaßt werden, Erkenntnis vermöge ihn höchstens anzudeuten, begriffliche Fassung desselben sei erst ein Abgeleitetes, ein Sekundäres, nicht das Dogma führe zur religiösen Psyche, sondern erst die religiöse Psyche führe zum Dogma. Zieht man das Fazit aus all den Ausführungen der Modernisten über den Glauben, so ist es klar, daß Glauben für sie nicht die Zustimmung des Verstandes zu einer von Gott geoffenbarten Wahrheit ist, sondern eine Willenstat, durch die sich die Seele für Gott erschließt, sich ihm vertrauensvoll und unbedingt hingibt. Das ist aber nichts anderes als ein Stück rationalistischer Religionsphilosophie, wie sie sich auf Grund der Anschauungen Kants und Schleiermachers in der Ritschlschen Schule ausgebildet. Man hat denn auch in Frankreich anfangs kein Hehl daraus gemacht, daß man zu Kant in die Schule gegangen. Auch Gebert aber verlangt, daß man die Apologetik auf Kant aufbauen solle (vgl. Zwanzigstes Jahrhundert 1903, 385).

* * *

Die modernistischen Theologen Frankreichs erhielten plötzlich eine unerwartete Hilfe in dem Mathematiker Le Roy. Wohl möchten sie ihn wieder gerne los werden. In der kurzen Zeit ist er ihnen bereits zum enfant

terrible geworden. Während Loisy u. a. mehr schüchtern und unter allerlei Klauseln erklären, gewisse Dogmen bedürften einer zeitgemäßen Interpretation, Umdeutung und Revision, platzt Le Roy in seinem Aufsatz Qu'est ce qu'un dogme?[1] gleich mit dem Geständnis seiner Überzeugung heraus: Alle Dogmen der katholischen Kirche stehen im schreiendsten Widerspruch mit dem wissenschaftlichen Denken. Die Gegner der Kirche hätten recht mit ihren Argumenten, die Dogmen seien unbeweisbare Behauptungen, absolut unbegreiflich und undenkbar, unverträglich mit der Einheit unseres Geisteslebens.

Solche Positionen sind für einen Katholiken unhaltbar, sie stehen im Widerspruch mit dem katholischen Denken und Fühlen, und kündigen den Entscheidungen der Konzilien den Gehorsam.

Le Roy sucht die Dogmen dadurch zu retten, daß er ihnen nicht zunächst einen intellektuellen, sondern vor allem einen praktischen Sinn unterstellt. Er beruft sich dafür auf P. Laberthonnière, der ja in seinen Essais de philosophie religieuse auch gesagt habe: „Die Dogmen sind nicht einfachhin rätselhafte und finstere Formeln, die Gott im Namen seiner Allmacht uns vorlegen würde, um den Stolz unseres Geistes zu erdrücken. Sie haben einen moralischen und praktischen Sinn; sie haben einen lebenskräftigen Sinn, der uns mehr oder weniger zugänglich ist, je nach der Stufe, die wir im geistlichen Leben erreicht haben." Damit stehen wir wieder vor einem Satze, den die Kirche im Dekret Lamentabili sane verurteilt hat.

Satz 26: „Die Dogmen des Glaubens braucht man nur festzuhalten nach ihrer praktischen Bedeutung, d. h. als gebietende Norm des Handelns, nicht aber als Norm des gläubigen Fürwahrhaltens."

Le Roy brachte (a. a. O. 509 ff 517 ff) drei Beispiele, die uns am besten seine Anschauung erklären. „Derjenige, welcher eine intellektualistische Deutung des Dogmas von der Persönlichkeit Gottes sucht, steht vor einem unlöslichen Dilemma; denn entweder definiert man das Wort Persönlichkeit, und dann fällt man mit fataler Notwendigkeit in einen Anthropomorphismus; oder man definiert ihn nicht, und dann mündet man

[1] Quinzaine, 16 avril 1905. Das „Zwanzigste Jahrhundert", arm an Mitarbeitern, die sich auch nur entfernt mit den französischen Modernisten messen könnten, benutzte die günstige Gelegenheit, Le Roys Theorie unter Anführung ziemlich guter Leumundszeugnisse unterm 7. Januar 1906 bei seinen Lesern einzuführen.

ebenso notwendig in den Agnostizismus." Das Dogma von der Auferstehung des Herrn ist als „intellektuelle Aussage gefaßt", „eine bloße Metapher, die sich nicht in genaue Vorstellungen umgestalten läßt. Auch hier braucht es strenggenommen eines neuen Wortes, das allein für diesen Fall reserviert und von dem folglich keine regelrechte Definition möglich wäre." In Bezug auf das Dogma der wirklichen Gegenwart Jesu im allerheiligsten Sakramente sagt Le Roy: „Hier gilt es, den Ausdruck ‚Gegenwart' zu deuten. Was bedeutet er gewöhnlich? Ein Wesen ist gegenwärtig, wenn es wahrnehmbar ist, oder . . . wenn es sich durch wahrnehmbare Wirkungen kundgibt. Nun aber ist nach dem Dogma selbst keines von beiden der Fall. Die Gegenwart, welche in Frage kommt, ist eine geheimnisvolle, unaussprechliche, eigenartige, die keinerlei Ähnlichkeit hat mit irgend etwas, was man gewöhnlich unter diesem Namen zu verstehen pflegt. Dann frage ich also, welche Idee bietet das für uns? Etwas, was man nicht analysieren, nicht einmal definieren kann, kann doch nur mißbräuchlicherweise Idee genannt werden. Man will, daß das Dogma eine Aussage intellektueller Ordnung sei? Was besagt es also? Unmöglich, es genau zu sagen. Ist das nicht eine Verurteilung der Hypothese?"

Le Roy durfte sich nicht auf das Glatteis der Theologie wagen, wenn er von seinem Glauben und von gesunder Philosophie nicht mehr verstand, als er hier zum besten gibt. Wenn man unter Person ein mit Verstand und Willen begabtes, für sich bestehendes Wesen versteht, so ist das kein Anthropomorphismus. Wenn man sagt, daß am dritten Tage die Seele und der Leib des Herrn zu neuer Lebenseinheit sich verbanden, so läßt sich bei diesem Satze wohl etwas denken. Wenn wir endlich bekennen, daß Jesus Christus nach der Konsekration unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig sei, so versteht sogar ein Kind, was wir damit sagen wollen, und der Spott der Ungläubigen ist ein Beweis, daß man wohl begriffen hat, was die Katholiken mit diesem Bekenntnis ausdrücken wollen. Es zeigt endlich wenig Anlage zur Philosophie, wenn man „Gegenwärtigsein" gleichbedeutend setzt mit Einwirken auf die Sinne.

Wenn Le Roy unglücklich ist in seinem Kampfe gegen die ehrwürdige, altüberlieferte Erklärung der Dogmen, so ist er noch viel unglücklicher in dem Versuch, bloß „praktische Verhaltungsmaßregeln" aus ihnen herauszulesen. Er schreibt:

„‚Gott ist persönlich' will sagen: ‚betrage dich in deinem Verkehr mit Gott wie in deinem Verkehr mit einer menschlichen Person', ‚Jesus ist

auferstanden' will sagen: ‚verhalte dich gegen ihn, wie du es getan haben würdest vor seinem Tode, wie du dich verhältst gegen einen Zeitgenossen'. Das Dogma von der wirklichen Gegenwart will sagen, daß man vor der konsekrierten Hostie eine Haltung annehmen soll, die jener gleich ist, die man haben würde, wenn Jesus von Angesicht zu Angesicht sichtbar würde."

Das ist ganz fromm gesagt; aber es ist nicht der Ausdruck der kirchlichen Lehre, selbst dann nicht, wenn es Le Roy gelänge, alle Dogmen so moralisch zu deuten. Nicht der gläubige Katholik, sondern Le Roy steht vor einem Dilemma. Entweder stützen sich die praktischen Verhaltungsmaßregeln auf die Wirklichkeit, und dann muß Le Roy zugestehen, daß das Dogma einen intellektuellen Gehalt hat, oder sie können sich auf keine Wirklichkeit stützen, und dann sind sie unerträgliche Tyrannei und Lüge. Ich kann Gott gegenüber mich nur verhalten wie gegen eine Person, wenn es wirklich einen persönlichen Gott gibt; ich darf Jesus nur preisen und bekennen als den Auferstandenen, wenn er wirklich zu neuem Leben erstanden ist; ich darf nur dann anbetend vor der konsekrierten Hostie niederknien, wenn der Heiland wirklich unter den Gestalten von Brot und Wein zugegen ist. Le Roy hat in seinem Buch Dogme et critique (S. 151 255 258) seinen Regeln eine andere Fassung gegeben. Da gesteht er zu, „Gott ist so, daß er von uns wenigstens wie eine Person behandelt werden muß". „Der gegenwärtige Zustand Jesu ist so", daß wir Jesum nicht wie einen Toten, sondern wie einen Zeitgenossen behandeln müssen. „Die Wirklichkeit (der heiligen Eucharistie) ist eine solche", daß wir vor der konsekrierten Hostie uns betragen müssen, als sähen wir Jesum. Das ist entschieden ein Schritt zum Besseren. Aber wenn Le Roy, wie er beteuert, Katholik sein will, so kehre er zurück zur Lehre der Kirche, welche in den geoffenbarten Dogmen vor allem Wahrheiten sieht, die wir gläubig annehmen müssen, ehe wir nach ihnen leben können.

Die Modernisten hatten versprochen, den Glauben zu festigen; sie haben ihn ruiniert. Statt des Brotes der geoffenbarten Wahrheit bieten sie Steine aus dem Trümmerfeld des Rationalismus.

Julius Beßmer S. J.

Panamerikanismus.

Es ist noch nicht lange her, daß man den Ausdruck Panamerikanismus kennt und gebraucht. Vor dreißig Jahren wird man ihm selten in einer Zeitung oder einem Buche begegnet sein. Seither aber treffen wir ihn häufig sowohl diesseits wie jenseits des Ozeans.

Seinen Ursprung hat der Panamerikanismus in einer Klasse von Bürgern der Vereinigten Staaten, die fest davon überzeugt sind, daß dem nordamerikanischen Volke noch eine große Rolle in der Weltgeschichte zugedacht ist. Dieses an sich berechtigte Selbstgefühl hat mit den Jahren an Intensität und Ausbreitung zugenommen und wie ein Ferment im ganzen Volke gearbeitet. Besonders seit dem Kriege mit Spanien hat es sich als Imperialismus geoffenbart. Die Vereinigten Staaten sind seitdem noch mehr aus ihrer abgeschlossenen Stellung herausgetreten und haben sich als eine neue Weltmacht eingeführt, deren Stimme bei der Entscheidung über politische Fragen, wo immer sie auf dem Erdball auftreten, berücksichtigt zu werden verlangt. Doch nicht hierin liegt das Wesen des Panamerikanismus. Wie der Name besagt, soll der amerikanische Kontinent den Bereich der nach diesem Namen benannten Bewegung bilden. Amerika, d. h. sowohl die nördliche als die südliche Hälfte, soll ein einiges und einziges Gebiet darstellen, auf dem die Nordamerikaner mehr oder weniger Herren und Meister sein sollen. Das ist der eigentliche Kern des Panamerikanismus. Selbstverständlich kann man vorläufig noch nicht sagen, das ganze nordamerikanische Volk werde bereits von diesem Geiste getrieben, aber ebenso unleugbar ist doch, daß es sich auf dem Wege zu diesem Ziele befindet. Die Idee eines in sich geeinten Amerika findet immer mehr Anhänger, und die Vorstellung ist zu reizend und zu verlockend, als daß sie nicht die Massen mächtig anziehen sollte.

Gewissermaßen angetrieben von ebendiesem dunkeln Drange hat die Union seinerzeit Alaska von Rußland erworben und blickt schon heutzutage mancher Yankee mit etwas wie Verdruß und Mißbehagen auf das England unterworfene Kanada im Norden und auf die drei europäischen

Mächten angehörigen Guayanas im Süden. Nach seiner Auffassung sollte das Sternenbanner von einem Ende des amerikanischen Kontinents bis zum andern wehen. In diesem Verlangen, den ganzen Weltteil ausschließlich sein eigen zu nennen, können wir das erste wesentliche Element des Panamerikanismus erblicken.

Aber mit dem Ausschluß der Fremden gibt sich der Panamerikanismus noch keineswegs zufrieden. Was er an zweiter Stelle erstrebt, ist die politische Vorherrschaft der Vereinigten Staaten nicht nur im Norden, sondern auch in Mittel- und Südamerika. Wie er sich eine solche denkt, ob in einem Einheitsstaate oder einem Staatenbunde unter nordamerikanischer Oberhoheit, ist ihm selbst vielleicht noch nicht klar und wird schließlich von den Umständen abhängen.

Trotz dieser der Bewegung anhaftenden Unklarheit geht dieselbe mächtig voran. Aus anfänglich engen Kreisen ausgehend hat sie von Jahrzehnt zu Jahrzehnt an Umfang und Tiefe gewonnen und dürfte zur Zeit in den Vereinigten Staaten zu einer eigentlichen Volksbewegung geworden sein. Allerdings hat die Regierung sich derselben noch nicht klar und offen angeschlossen, aber sie ist doch von deren Wellenschlag beeinflußt. Und wenn ihr auch vorläufig noch die Rücksicht auf das Ausland Zurückhaltung auferlegt, so fördert sie durch manche ihrer Maßnahmen die auf das große Zukunftsziel hinarbeitenden Bestrebungen.

Doch es ist klar, daß es nicht genügt, nur in den Vereinigten Staaten das Verlangen nach einem Zusammenschluß aller Staaten von Amerika wachzurufen; ebenso wichtig ist es, auch in Mittel- und Südamerika den gleichen Wunsch zu erzeugen. Nur in diesem Falle könnte die eingeleitete Bewegung Aussicht haben, ihr Ziel zu erreichen. Wie steht es nun mit dem Panamerikanismus in dieser Beziehung? Stehen die Völker und Staatsmänner von Mittel- und Südamerika der Idee einer Vereinigung sympathisch gegenüber?

Es unterliegt keinem Zweifel, daß sie insgesamt an der Vorstellung, einem von der übrigen Welt unabhängigen Amerika anzugehören, Vergnügen empfinden. Auch der Gedanke, in einem über ganz Amerika sich ausdehnenden Staatenbunde ein geehrtes Mitglied zu sein, mag für sie alle verlockend sein. Weniger anziehend jedoch dürfte ihnen die Aussicht erscheinen, Vasallen der Vereinigten Staaten zu werden, was doch im Wesen des Panamerikanismus, wie er von vielen im Norden aufgefaßt wird, begründet liegt. Panamerikanismus besagt zwar an sich nur, daß

Amerika für sich bleiben solle, und daß alle in ihm befindlichen Völker und Staaten gleichberechtigt sein würden, nimmermehr aber, daß durch eine Vereinigung eine Unterordnung der Mitte und des Südens unter den Norden gegeben sei oder herbeigeführt werde. Von letzterem ist daher bei der Propaganda auch nicht die Rede. Das ist ja natürlich und pflegt immer bei der Reklame zu geschehen. Alle Schatten werden weggelassen und nur die Glanzseiten in das günstigste Licht gerückt. Auch bei der Reklame des Panamerikanismus geschieht es so.

In magischer Beleuchtung erscheint zuerst das amerikanische Gebiet. Unermeßlich sind seine Länderstrecken, unerschöpflich seine Reichtümer an Mineralien und Produkten, unerreicht seine Fruchtbarkeit und unvergleichlich sein Klima: ein wahres Paradies der Erde. Wo möglich in noch größerer Herrlichkeit erscheint dann vor uns das amerikanische Volk. Es ist ein neues Volk, ein jugendliches Geschlecht, zusammengesetzt aus lauter Vorzügen, die sich im alten Europa nur vereinzelt und spärlich vorfinden. Wie sich demgemäß das Leben in Amerika gestalten mag, kann man aus dem Vorhergehenden entnehmen. Dort muß die Arbeit lohnend sein, und auch der Ärmste wird es bei Gesundheit und nur einiger Anstrengung zu etwas Bedeutendem bringen. Und nun gar erst die staatlichen Einrichtungen! Überall herrscht das republikanische System und damit Freiheit und Unabhängigkeit.

Wir wollen nicht leugnen, daß sich tatsächlich in der Neuen Welt viele günstige Vorbedingungen vorfinden, die der Alten abgehen; aber wir dürfen doch nicht vergessen, daß neben den gerühmten Vorzügen auch manche Übelstände einhergehen, die erstere stark beeinträchtigen. Wenn aber der Panamerikanismus nur die Vorteile hervorkehrt, so liegt darin doch etwas viel Reklame. Noch stärker macht sich dieser Eindruck fühlbar, wenn man die Farben betrachtet, mit denen der Panamerikanismus die Zukunft des geeinten Amerika zu schildern pflegt. Diesen Darstellungen zufolge soll für die Völker Amerikas ein Zeitalter anbrechen, das alles weit hinter sich zurücklassen wird, was die Welt bisher erlebt hat. In der Tat, in welcher Epoche der Geschichte finden sich auch all die glücklichen Umstände vereint, wie sie gegenwärtig auf die Größe Amerikas hinarbeiten? Welches Reich hat jemals einen Schauplatz besessen, der dem des amerikanischen Volkes verglichen werden könnte, da er einen von dem nördlichen bis zum südlichen Polarkreise sich hinziehenden Kontinent darstellt, dessen geographisches Bild schon an eine unvergleichliche Riesengestalt

erinnert? Und welcher Fortschritt muß sich erst auf wirtschaftlichem und industriellem Gebiete in künftigen Zeiten zeigen, wenn seine gegenwärtige Entwicklung schon so erstaunlich ist! Kurzum, in jeder Beziehung wird die Neue Welt die Alte, an der man jetzt schon die unverkennbaren Zeichen des Verfalls und der Ausgelebtheit erblickt, überflügeln, während sie selbst für unberechenbare Zeiträume die Führerin der Menschheit, die Garantie des Völkerfriedens, das Asyl der wahren Freiheit und die Heimat des irdischen Glückes sein wird.

Die Mittel, deren sich der Panamerikanismus zur Verwirklichung seiner stolzen Pläne bedient, sind, wenn wir nur die hauptsächlichsten ins Auge fassen, die nach ihm benannten Kongresse und die sich an dieselben anschließenden handelspolitischen Bestrebungen. Sagen wir zunächst etwas über die drei bereits stattgehabten panamerikanischen Kongresse. Lange bevor in Nordamerika auch nur der Name Panamerikanismus auftrat, bestand in Südamerika eine auf dieses Ziel hingerichtete Bewegung, die, merkwürdig genug, schon vor 80 Jahren ihren Ausdruck in einem allgemeinen Kongresse aller damals bestehenden südamerikanischen Republiken gefunden hat. Es waren die ersten Anfänge der Strömung, die gegenwärtig mächtig über die beiden Hälften des westlichen Kontinents hinflutet.

Kein anderer als der große Befreier des spanischen Südamerika, Simon Bolivar, faßte zuerst die Idee, eine feste Einigung zwischen allen amerikanischen Freistaaten zu stande zu bringen. Die damalige Lage war folgende. Mexiko hatte eben seinen despotischen Kaiser, den General Iturbide, abgeschüttelt und sich als Republik konstituiert. Auch auf der südlichen Hälfte des amerikanischen Kontinents war die spanische Herrschaft endgültig gebrochen und auf ihren Trümmern eine Reihe von kleineren und größeren Freistaaten entstanden. Um nun der neuen Ordnung Bestand und Festigkeit zu geben, hielt Bolivar es für notwendig, alle neuen Staaten in einem großen Bunde zu vereinigen. Um diesen Zusammenschluß herbeizuführen, berief er Vertreter aller neuen Staaten zu einer Besprechung nach Tacubaya, einer Stadt innerhalb des mexikanischen Gebietes. Schon die Lage des Versammlungsortes auf dem Isthmus, also dem Bindeglied des Doppelkontinents, erweckte die Vorstellung, es sei der Kongreß als der Knotenpunkt geplant, an dem einstmals Norden, Mitte und Süden sich zusammenfinden sollten. Daß der damals gefaßte kolossale Plan nicht zur Ausführung kam, hatte seinen Grund vornehmlich

in dem plötzlichen Tode des genialen Staatsmannes, den man nicht mit Unrecht als den größten Politiker Südamerikas bezeichnet und als ebenbürtig neben George Washington hingestellt hat.

Erst lange Jahre nach dem Ableben Bolivars erstand der alte Plan wieder aus dem Grabe. Das Verdienst hieran kommt dem nordamerikanischen Staatsmanne James Gillespie Blaine (1830—1893) zu. Auch ihm schien ein periodisch sich wiederholender Kongreß wie das erste so das erfolgreichste Mittel zur Herstellung engerer Beziehungen zwischen den Staaten Amerikas und zur Anbahnung des Panamerikanismus zu sein. Allerdings schien auch die Anregung, die Blaine gegeben, bald wieder im Sande verlaufen zu wollen. Erst als Blaine unter der Präsidentschaft Harrisons im Jahre 1880 wieder zum Staatssekretär ernannt wurde, begann sein Plan sichtbare Gestalt anzunehmen. Dank den Bemühungen Blaines kam der erste panamerikanische Kongreß zu stande. Er tagte 1888 in Washington. Der führende Geist bei den Verhandlungen war eben Blaine. Ihr Hauptergebnis war neben der Annäherung, die sich zwischen den Staaten vollzog, eine Reihe von Beschlüssen, die sich auf Gegenseitigkeit im Handelsverkehr, den Bau einer den ganzen Kontinent durchziehenden Bahnlinie und endlich die Errichtung eines Bureaus der amerikanischen Republiken bezogen. Strenggenommen war letztere, die Gründung einer Zentralstelle für Schlichtung internationaler Verwicklungen, das einzige praktische Resultat des ersten panamerikanischen Kongresses.

Zwölf Jahre dauerte es, bis der zweite panamerikanische Kongreß zusammentrat. Zu seiner Tagung war ein schon mehr nach Süden gelegener Punkt, nämlich die Stadt Mexiko, ausersehen worden. Er wurde 1901 unter gemeinsamer Beteiligung aller Republiken daselbst abgehalten. Sein Programm war sehr reichhaltig, aber von allen Vorschlägen fanden nur zwei allgemeine Billigung, nämlich der bereits von dem ersten Kongreß gefaßte Beschluß, daß der Kongreß alle fünf Jahre zusammentreten solle, und weiterhin der andere ebenfalls schon früher empfohlene, die internationale Eisenbahn baldmöglichst in Angriff zu nehmen.

Doch auch einige Schwierigkeiten begannen sich jetzt schon fühlbar zu machen. Chile erklärte durch seine Vertreter, sich von dem Kongreß zurückziehen zu wollen, falls das Projekt einer gewaltsamen Vermittlung zwischen den Einzelrepubliken, die sog. compulsary arbitration, mit rückwirkender Kraft angenommen würde, was hierauf im Interesse der Einigkeit unterblieb. Die zwei ersten Kongresse hatten somit das Werk des

Panamerikanismus anscheinend wenig gefördert. Sehen wir nun, welchen Vorschub ihm der dritte im Juli 1906 leistete.

Dieser dritte panamerikanische Kongreß wurde bekanntlich in Rio de Janeiro abgehalten. Für denselben war ein prunkvolles Gebäude errichtet worden, über dem die Fahnen aller versammelten Nationen bis auf eine wehten. Auf ihm waren alle Staaten des amerikanischen Kontinents mit alleiniger Ausnahme von Venezuela vertreten. Letzteres hielt sich etwas aus Unmut ferne, weil es glaubte, den Sitz der Zusammenkunft für sich in Anspruch nehmen zu dürfen. Auch Argentinien hatte sein Erscheinen von dem Einschluß der sog. Drago-These in das Programm der Verhandlungen abhängig gemacht. Nur Brasilien schien mit demselben vollkommen zufrieden zu sein. Natürlich, es hatte auch Grund dazu. Sein Delegierter, der Botschafter der brasilianischen Republik in Washington, Joaquim Nabuco, war auf Betreiben Nordamerikas zum Vorsitzenden der Versammlung gewählt worden, und der brasilianische Minister der auswärtigen Angelegenheiten, Barão do Rio Branco, hielt die Eröffnungsrede, die in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert war. Nachdem er die Delegierten begrüßt und seinen Dank für die Wahl Brasiliens als Versammlungsort ausgesprochen hatte, fuhr er fort: „Unser Wunsch geht dahin, das Ergebnis dieser dritten Konferenz möge das sein, durch praktische Beschlüsse und Maßnahmen von allgemeinem Interesse die verheißungsvolle Gewißheit zu befestigen und endgültig zu bestimmen, daß nämlich die Zeiten der wahrhaft internationalen Verbrüderung nicht mehr ferne sind." Den eigentlichen Zweck, soweit er ihn von seinem Standpunkte beurteilte, findet er „in der größeren Annäherung zwischen den amerikanischen Völkern, der Förderung ihrer Wohlfahrt und raschen Fortschrittes, womit Europa und die andern Weltteile lediglich zu gewinnen hätten."

Die gleiche Note schlug auch der Abgesandte der Vereinigten Staaten, Elihu Root, in seinen beiden Reden an. Die erste hielt er anläßlich des ihm zu Ehren veranstalteten Banketts. Er erschöpfte sich förmlich in Höflichkeiten gegenüber Brasilien. Unter anderem führte er aus: „Das Bestreben des nordamerikanischen Volkes, Brasilien einen Beweis seiner Freundschaft zu geben, hat mich hierher geführt. Bei einer solchen Gelegenheit, wenn 80 Millionen Republikaner 20 Millionen Brüder begrüßen, ist es nicht mehr als billig und recht, daß man des großen Mannes gedenke, der die weitschauende Doktrin für den Schutz aller

amerikanischen Republiken aufgestellt hat. Ich erhebe mein Glas und trinke auf das Andenken von James Monroe."

In der Sitzung des Kongresses nahm derselbe Elihu Root später nochmals das Wort, um an alle Republikaner Amerikas die Versicherung abzugeben: „Wir sehnen uns nach keinen andern Siegen als denen des friedlichen Wettbewerbs; wir wünschen kein anderes Gebiet als unser eigenes und keine Oberhoheit als die Oberhoheit über uns selbst, die wir unter dem Ausdruck ‚Unabhängigkeit' kennen". —

Diese stolze Erklärung war scheinbar eine ausdrückliche Verleugnung des Panamerikanismus wenigstens in jenem landläufigem Sinne, insofern damit die Vorherrschaft Nordamerikas im zukünftigen Bunde der Staaten gemeint ist. Statt einer fest und eng gefügten politischen Verbindung wurde hier ein wirtschaftlicher Zusammenschluß als Ziel des Strebens aufgestellt. Vermutlich hatten die gleichzeitig verlaufenden Vorgänge auf Kuba ihren Anteil daran, daß die Sprache so gemäßigt klang. Man wollte keinerlei Befürchtungen wecken, wie sie Kuba zu erregen im stande war. Von weiter gehenden Absichten durfte darum nichts verlauten, und die Wohlfahrt und Größe der andern Republiken mußte als die einzige Triebfeder des von seiten Nordamerikas bezeigten Interesses erscheinen. Ob die in Rio de Janeiro versammelten Vertreter der lateinischen Republiken den Versicherungen Roots vollen Glauben beigemessen haben? Zwar Brasilien tat sehr vertrauensselig — es hatte auch Grund dazu —, denn es trat nur zu offen zu Tage, daß ihm von Nordamerika die Führerrolle in Südamerika zugedacht ist, ein Umstand, der schließlich der Union von höchstem Vorteil sein muß, weil Brasilien sich völlig im Schlepptau der nordischen Schwesterrepublik befindet.

Weniger erbaut aber von der Haltung und weniger beruhigt über die Absichten Nordamerikas waren Argentinien und Chile, die nicht wie Brasilien von der Union wirtschaftlich abhängig sind, und deren Interessen diese Republiken viel mehr nach Europa als nach Nordamerika ziehen. Ein weiteres Mittel, auf das Root vermutlich erst verfiel, als er merkte, daß der panamerikanische Kongreß seine Pläne nicht nach Wunsch fördere, war eine Rundreise durch die hauptsächlichsten Staaten Südamerikas. Die „North American Review", CLXXXIII 557, schreibt darüber unter dem 21. September 1906:

„Es ist zweifellos, daß die Erfolge, welche Staatssekretär Root mit seiner Reise nach Südamerika errungen hat, alle Erwartungen übersteigen.

Daß der Chef unseres Kabinetts, der als der hauptsächlichste Berater Roosevelts gilt, auf einem nordamerikanischen Kriegsschiff Tausende von Meilen zurückgelegt hat, um persönlich mit den Leitern der öffentlichen Meinung in Südamerika zu beraten, wurde als ein nie vorher geschautes Zuvorkommen angesehen, für das man selbstverständlich sich erkenntlich zeigen mußte. Was aber nur als ein Höflichkeitsaustausch geplant gewesen war, hat, so scheint es, eine tiefe und bleibende internationale Bedeutung erlangt. Von Brasilien allerdings wußte man, daß Staatsmänner wie Volk freundschaftlichen Beziehungen zu den Vereinigten Staaten überaus zugänglich seien. Wir hatten niemals Zerwürfnisse mit den Brasilianern, weder als sie Untertanen eines Kaisers waren, noch seit sie Anhänger des republikanischen Systems sind. Als die Nachkommen von Portugiesen, die niemals Liebe zu den Spaniern hegten, haben sie mit Gleichgültigkeit oder sogar Schadenfreude die Niederlage Spaniens in unserem letzten Kriege angesehen, und da sie eine starke und reiche Nation sind, die es mit ihren Verpflichtungen ernst nimmt, so haben sie keinen Grund, mit der von Roosevelt aus der Monroe-Doktrin gezogenen Folgerung unzufrieden zu sein, die den Vereinigten Staaten die Pflicht auferlegt, dadurch zwischen den schwachen und überschuldeten Staaten Südamerikas zu vermitteln, daß sie die Eingangszölle in Verwaltung nehmen. Noch ein anderer Umstand trägt zur Befestigung unseres Freundschaftsverhältnisses mit Brasilien bei, nämlich daß unser Land der stärkste Konsument des brasilianischen Kaffees und die beste Kundschaft für seine Häute- und Kautschukausfuhr ist. Darum war aller Grund vorhanden, sowohl von seiten des Gefühls wie des Handels, daß sich der Empfang Herrn Roots in Brasiliens Hauptstadt herzlich und höflich gestalten würde. Seine Hoffnungen wurden aber noch weit übertroffen. Es ist schwer anzunehmen, daß ein Besucher von Rio de Janeiro jemals mit herzlicheren und feierlicheren Bezeugungen von Wohlwollen aufgenommen worden ist. Eine Feier folgte der andern während seines Aufenthaltes, und es wurde ihm zum lebendigen Bewußtsein gebracht, daß sowohl seine Person als das durch ihn vertretene Land nicht nur die Achtung und Wertschätzung, sondern selbst das Vertrauen des brasilianischen Volkes besitze. — Daß dieses Vertrauen berechtigt und verdient sei, bewies Root in einer Reihe von Reden, die darauf hinausgingen, die Gemeinsamkeit der amerikanischen Republiken in Bestrebungen und Interessen zum Ausdruck zu bringen und jeden Schatten von Verdacht, wenn solcher vorhanden sein sollte, bezüglich der Absicht Nordamerikas, eine Art von Protektorat über

die schwächeren Nachbarstaaten der westlichen Erdhälfte zu beanspruchen, gründlich zu zerstreuen. Durch ebendiese Reden, die von gesundem Sinn und Aufrichtigkeit eingegeben waren, scheint der Staatssekretär einen besseren Eindruck erzielt zu haben, als er selbst ahnt. Obwohl dieselben sich vornehmlich an Brasilien richteten, so wurden sie doch gleich durch den Draht in die Hauptstädte der andern südamerikanischen Republiken übermittelt und brachten auf die Haltung derselben bei der Ankunft des nordamerikanischen Abgesandten eine wohltuende Wirkung hervor.

„Als Sir Root seinen Ausflug antrat, wurde darauf hingewiesen, man werde ihn in Uruguay, Argentinien und Chile wohl mit ostensiver Höflichkeit empfangen, aber er dürfte doch enttäuscht werden, wenn er von seiten des Volkes auf einen aufrichtig freudigen Empfang und auf eine Kundgebung vertrauensseligen Wohlwollens rechnen sollte.

„Die spanisch redenden Amerikaner können es nicht verwinden, daß die Vereinigten Staaten Florida und das weite Gebiet von Louisiana, die beide einst Spanien gehörten, besitzen. Sie sehen in uns immer die Großmacht, die vor weniger als 60 Jahren Texas und Kalifornien von Mexiko losriß. Mit unserer Absicht, Kuba Unabhängigkeit zu verleihen, sind sie zwar vollkommen einverstanden, aber jedes kindliche Gefühl müßte ihnen abgesprochen werden, wenn sie nicht die Demütigung Spaniens empfunden hätten, als wir es durch eine Reihe von Niederlagen zwangen, uns Porto Rico und die Philippinen abzutreten. Bei ihnen ist auch außerdem kein Handelsinteresse vorhanden, das sie über unsere Pläne beruhigen könnte. Von Uruguay und Argentinien beziehen wir zwar Häute und Wolle, aber ihre sonstigen Produkte finden vorwiegend ihren Absatz auf dem englischen Markte. Dann sind es gerade wieder die schwächeren Freistaaten spanischen Ursprungs, die am meisten von der Erklärung Roosevelts zu fürchten haben: trotz der Monroe-Doktrin hätten die europäischen Gläubiger ein Recht, ihre amerikanischen Schuldner mit Waffengewalt zur Zahlung ihrer kontraktlichen Schulden zu zwingen. Das Anerbieten Roosevelts, etwaige unheilvolle Anwendungen dieses Prinzips dadurch zu beseitigen, daß die Vereinigten Staaten die Einsammlung der Zollgebühren besorgen und nach Billigkeit zwischen den europäischen Gläubigern und deren saumseligen Schuldnern teilen, wird auf die Advokaten von Montevideo und Buenos Aires, die es als ihr Recht behaupten und es als ihren Wunsch aussprechen, in das Völkerrecht die Lehre aufgenommen zu sehen, wonach kontraktliche Schulden nicht durch Waffengewalt eingetrieben werden können,

schwerlich einen guten Eindruck machen. Aus all den genannten Gründen haben jene, die mit den Gesinnungen der spanisch redenden Amerikaner gegenüber den Vereinigten Staaten vertraut waren, mit einer gewissen Besorgnis, ja Angst auf die weitere Reise des Herrn Root von Rio de Janeiro durch den Süden und Westen hingeblickt. Glücklicherweise sind all diese Befürchtungen durch die Ereignisse als unbegründet erwiesen worden, und die Reise hat sich als eine weise Maßregel in vollem Umfang herausgestellt, denn durch sie sind Mißverständnisse gehoben und die Bande der Freundschaft und Brüderlichkeit enger geflochten worden."

Weit weniger optimistisch als die „North American Review" urteilen zwei bedeutende südamerikanische Blätter über die Erfolge des nordamerikanischen Staatssekretärs. Die in Buenos Aires erscheinende „Tribuna" meint, die von Mr Root geäußerten politischen Ideen seien so ungefähr das Gegenteil von dem, was die Republiken des lateinischen Amerika wünschen und anstreben müßten. Und das hervorragende chilenische Blatt „La Ley" weist mit Recht darauf hin, wie wenig die auf dem panamerikanischen Kongreß gepredigten Lehren von der Einigkeit und Brüderlichkeit aller amerikanischen Freistaaten der Wirklichkeit entsprächen. Im Grunde des Herzens hegten Brasilien, Argentinien und Chile das größte Mißtrauen gegeneinander und suchten sich in den Kriegsrüstungen zu überbieten, wie aus den allerneuesten Flottenbauplänen Brasiliens und Argentiniens, hinter denen Chile gezwungenerweise nicht werde zurückbleiben können, mit aller Deutlichkeit hervorgehe.

Eine angesehene Kolonialzeitschrift, „España y America", hat zu Anfang dieses Jahres einen Aufsatz unter dem Titel: „Nach dem letzten panamerikanischen Kongreß" veröffentlicht, der besser, als es nordamerikanische Blätter tun können, die Anschauungen widerspiegelt, die in Spanien und wohl auch in dem größeren Teile von Südamerika über den Erfolg dieses Kongresses im Umlaufe sind. Sie sagt inhaltlich etwa folgendes: Von einigen wird der Kongreß für ein Fiasko gehalten, von andern dagegen für einen Schritt zur Verbrüderung der beiden Amerika. Für die erste Auffassung sprechen keine stichhaltigen Gründe, und die zweite wird man wohl in dem Sinne müssen gelten lassen, daß die Idee eines Zusammenschlusses des Nordens und des Südens eine sympathische Aufnahme gefunden hat. Freilich handelt es sich noch nicht um eine politische Hegemonie der Vereinigten Staaten über den ganzen Kontinent, dafür sind Mißtrauen und Empfindlichkeit vor der Hand noch zu mächtig; aber die Republiken Südamerikas

sind doch auch klug genug, um die Vorteile, die ihnen die großmütige Haltung der Vereinigten Staaten verschaffen will, nicht von der Hand zu weisen.

Ein südamerikanisches Blatt, El Progreso de Mérida in Venezuela, bringt eine ergötzliche Darstellung des Verhältnisses der südamerikanischen Republiken zu den Vereinigten Staaten. Wir sehen in einen Schulsaal hinein, in dem Knaben und Mädchen nach dem modernen Rezept nebeneinander sitzen und vor allem in der Grundlehre des Panamerikanismus unterrichtet werden. Der Schulmeister Onkel Sam ist mit der Drillung seiner Pflegbefohlenen beschäftigt.

Onkel Sam: Ruhe, Kinder! Beginnen wir die Übung. Wiederholt alle zusammen: „Die Vereinigten Staaten von Nordamerika . . .“

Kinder im Chore: Die Vereinigten Staaten von Nordamerika . . .

Onkel Sam: Aufgepaßt, Mexiko! Wiederhole ruhig und schreie nicht so laut Wenn du so fortfährst, werde ich dir noch einige andere Provinzen abnehmen.

Mexiko: Aber, Herr Lehrer! . . .

Onkel Sam: Ruhe! Fahrt fort: „Die Vereinigten Staaten von Nordamerika sind eine große Konföderation . . .“ (Zwischenruf des Lehrers:) Venezuela, was plauderst du? Du bist unverbesserlich. Noch gestern hast du der Dame Allemanha nicht den gebührenden Respekt erzeigt.

Venezuela: Sie wollte mich anpacken und sie ist doch nicht meine Mutter und hat kein Recht dazu.

Onkel Sam: Du hättest zu mir kommen und es mir sagen sollen. Und dann: obwohl noch so jung, hast du schon Schulden bei ihr? Wenn du sie ihr nicht zurückbezahlst, werde ich dir auf viele Tage die Zolleinnahmen wegnehmen.

Venezuela (benutzt einen Augenblick der Zerstreuung des Schulmeisters dazu, um ihm eine Fratze zu machen, worüber die andern Kinder lachen).

Onkel Sam: Ruhe, Kinder! Fahrt fort: „Die Vereinigten Staaten sind eine große Konföderation, die alle Staaten . . .“ Zuruf: Columbia! was hast du da mit deinem Schwesterchen?

Panama: Sie hat mich angepackt, Herr Lehrer!

Onkel Sam: Laß es los, auf der Stelle! Wenn du mich zwingst, selbst zu kommen, so . . .

Columbia (erschrocken): Ich tue ihr nichts, Herr Lehrer.

Onkel Sam: Gut. Nun gib mir deinen Isthmus heraus. . . . (Zu den Kindern): Ich dulde keine Spielereien. . . . „Die Vereinigten Staaten von Nordamerika sind eine große Konföderation, die alle Staaten Nordamerikas . . .“ (laut) Ecuador, was hast du mit deinen Nachbarn?

Ecuador: Herr Lehrer, sie geben mir keinen Platz zum Sitzen.

Onkel Sam: Haltet Ruhe auf euern Sitzen und streitet nicht. Zum Kuckuck, was seid ihr unverträglich! (Zu den Kindern:) „Die Vereinigten Staaten sind eine große Konföderation, die alle Staaten von Nordamerika und alle . . .“ Zuruf: Brasilien, was hast du Bolivien und Peru zu knuffen?

Brasilien: Ich bin es nicht; sie lassen mich nicht in Ruhe und geben mir Stöße.

Onkel Sam: Immer das alte Lied. Wenn man sie hört, so sind es die reinen Engel. Ihr alle drei: legt die Hände auf die Schulbank und jetzt, paßt auf! „Die Vereinigten Staaten sind eine große Konföderation, die alle Staaten des Nordens und alle..." Zuruf: Argentinien! was hast du da in der Hand?...

Argentinien: Wolle, Herr Lehrer!

Onkel Sam: Gib sie mir her. Man soll nichts in die Schule mitbringen. Und dann: Wo habt ihr eure Hefte und Bleistifte gekauft?

Argentinien: In der Buchhandlung an der Ecke.

Onkel Sam (zu allen): Ich habe euch schon oft gesagt, daß die Utensilien hier in der Schule gekauft werden sollen. Im Wiederholungsfalle werde ich den Ungehorsam streng bestrafen.

Alle Kinder mit Ausnahme Perus: Aber, Herr Lehrer, wenn diese Gegenstände draußen billiger sind?

Onkel Sam: Das hat nichts zu bedeuten. Deshalb bezahlt ihr ja auch so wenig für den Unterricht. Doch fahren wir fort: „Die Vereinigten Staaten..." Kleines Peru! was weinst du?

Peru (mit weinerlicher Stimme): Chile wirft mir Schimpfworte an den Kopf und will mir jetzt Tacna und Arica wegnehmen, damit ich sie Ihnen, Herr Lehrer, nicht ausliefere.

Onkel Sam: Ist es möglich, daß du, Chile, so ein großer Schlingel...

Chile: Aber sie gehören mir; ich bestehe drauf, sie gehören mir. (Verstohlen zu Peru hin:) Du Speichellecker, du Dieb.

Peru: Hören Sie nicht, Herr Lehrer, was Chile zu mir sagt und wie es damit die Ehrfurcht gegen Sie verletzt?

Onkel Sam: Weine nicht, Kind, kleines Peru; ich werde gleich alles in Ordnung bringen. Mit Strenge: Chile, du bist sehr keck.

Chile: ... Und Peru will doch, ich solle mit Argentinien raufen, davon hat es nichts gesagt.

Onkel Sam: Ruhig, Kinder! „Die Vereinigten Staaten sind eine große Konföderation, die alle Staaten von Nord- und Südamerika umfaßt."

Die Kinder stellen sich in Reihen auf, fassen Schritt, öffnen den Mund und marschieren mit dem Gesang: Yankee doodle und lautem Geschrei ab.

Die Idee, das Verhältnis der südamerikanischen Freistaaten zu Nordamerika unter dem Bilde einer Schule darzustellen, in welcher letzteres der Schultyrann ist und erstere hilflose Kleine sind, ist nicht übel. Sie ist obendrein originell ausgeführt, indem den Schülern und Schülerinnen nur stückweise und unter beständigen Ruhestörungen und gegenseitigen Belästigungen die große Wahrheit von der Vorherrschaft der Vereinigten Staaten beigebracht wird. Der Abschluß endlich ist auch bezeichnend. Man weiß nicht, ist das Absingen der nordamerikanischen Nationalhymne Zustimmung oder Spott.

Welches sind nun die Aussichten des Panamerikanismus? Bei der Besprechung der panamerikanischen Kongresse sind bereits einige Streiflichter auf die Hoffnungen gefallen, die der Panamerikanismus hegen kann. Wir haben gesehen, daß seine Aussichten vor der Hand wenigstens noch sehr gering sind. Er selbst hat durch seine berufenen Vertreter erklären lassen, daß es sich nicht um die Erringung einer politischen Vorherrschaft, sondern höchstens um eine wirtschaftliche Eroberung des lateinischen Amerika handle. Stellen wir uns daher auf diesen Standpunkt und untersuchen wir, ob die Vereinigten Staaten auf diesem Felde das Übergewicht über die andern Mitbewerber erlangen werden. Gelänge ihnen dies, so wäre damit ein bedeutender Schritt auf dem Wege zur Verwirklichung ihrer Pläne geschehen. An der Monroe-Doktrin hätten sie in diesem Falle eine unschätzbare Beihilfe. Wie steht es nun in dieser Beziehung?

Die panamerikanischen Kongresse, besonders der letzte, haben es vor aller Augen klar gemacht, daß Südamerika, auf das wir mit Ausschluß Mexikos hier unsre Blicke richten wollen, in unsern Tagen dem Handel sowohl wie der Politik als ein höchst begehrenswertes Objekt erscheint. Lange Zeit lag es unbeachtet im Westen, und erst die jüngste Vergangenheit hat die Aufmerksamkeit auf es hingelenkt. Immer klarer erkennt man seinen unermeßlichen Wert, und immer begieriger richten sich die wirtschaftlichen Bestrebungen auf dasselbe. Mit Recht, denn Südamerika ist in der Tat ein gesegnetes Stück Erde, und zwar ein recht großes. Seine Bodenreichtümer grenzen ans Fabelhafte und liegen so ziemlich auf allen Gebieten. Machen wir nur die hauptsächlichsten namhaft. Aus Brasilien kommt die größte Menge allen Kaffees und Kautschuks; Argentinien ist im Verhältnis zu seiner Bevölkerung die bedeutendste Korn- und Fleischkammer der Welt, und Chile besitzt in seinen Salpeterlagern eine ebenso ergiebige wie einzig dastehende Quelle des Gewinns. Doch neben den erwähnten Produkten stehen noch andere, kaum weniger wichtige, wie Tabak, Kakao, Tee, Vanille, Zucker, Baumwolle sowie die verschiedensten Mineralien, und die drei genannten Länder sind nicht die einzigen, welche so kostbare Erzeugnisse liefern. Fast jeder Staat hat seine eigene Spezialität, durch die er eine gewaltige Anziehungskraft ausübt.

Nicht mit Unrecht hat darum Staatssekretär Root Südamerika für die nächste Zukunft eine Stellung zugeschrieben, wie sie der Orient für Europa früher besessen hat. Daß darum in der Gegenwart der Wettbewerb zwischen den Nationen um Handelsbeziehungen mit Südamerika ein so

eifriger geworden ist, erscheint als etwas sehr Natürliches. Hauptsächlich sind es drei Nationen, die es sich gegenwärtig angelegen sein lassen, mit Südamerika Verbindungen anzuknüpfen und zu pflegen: nämlich Deutschland, die Union und neuerdings Japan. Von den beiden letztgenannten Mächten weiß man, daß sie noch in den letzten Monaten neue Dampferlinien errichtet haben und überhaupt auf das eifrigste dafür sorgen, ihre Handelsbeziehungen zu Südamerika recht lebendig zu gestalten. Höchst interessante Aufschlüsse gibt die schon erwähnte Zeitschrift „North American Review" im 2. Septemberhefte von 1906 (S. 477). Sie sagt unter anderem:

„Brasilien, diese Republik, die einen Flächenraum besitzt fast so groß wie jener der Vereinigten Staaten, und deren Bevölkerung größer ist als die Mexikos, kauft von uns nur etwa 11 Prozent seiner Einfuhrgüter. Argentinien sodann, dessen Außenhandel bedeutender ist als der Japans oder Chinas, bezieht von uns nur 14 Prozent seiner Einfuhr. Chile ferner, dessen Handel innerhalb eines einzigen Jahrzehnts auf das Vierfache angewachsen ist, nimmt von uns nur gegen 9 Prozent seiner Einfuhr, während andere Staaten, wie Uruguay, Paraguay und Bolivien, einen noch niedrigeren Prozentsatz aufweisen. Ja, selbst in den verhältnismäßig uns so nahe und günstig gelegenen Republiken von Ecuador und Peru finden unsere Erzeugnisse nicht in dem Maße Eingang, als man erwarten sollte." Und dann schließt die Zeitschrift: „Wir stehen vor der unerfreulichen Tatsache, daß durchschnittlich nur 14 Prozent der gesamten Einfuhr Südamerikas aus den Vereinigten Staaten stammen. Und auf wen entfallen die übrigen 86 Prozent? Auf Europa, und zwar vorwiegend auf Deutschland." Es erhellt in der Tat aus dem Statesman's Yearbook for 1906, daß der Löwenanteil Deutschland zu teil wird.

Diese unverdächtigen Darlegungen zeigen klar, daß die Aussichten Nordamerikas auf eine wirtschaftliche Eroberung Südamerikas noch keineswegs rosig sind. Wird aber nicht die Zukunft sich günstiger gestalten? Staatssekretär Root ist dieser Ansicht. In seiner berühmt gewordenen Rede von Kansas City, die er am 20. November 1906 gehalten, meint er: „Obwohl England, Deutschland, Frankreich und Spanien bereits in Südamerika außerordentlich tätig seien, so biete letzteres doch ein so reiches und ausgedehntes Gebiet dar, daß es mit zunehmender Einwanderung und Entwicklung auch ein ergiebiger Markt für Nordamerika werden könne. Nur sollten die Nordamerikaner mehr als bisher sich über die Bedürfnisse der Südamerikaner unterrichten und ein Kreditsystem einrichten, wie es zu jenen

Ländern passe. Sie sollten in jeder Hauptstadt, wo ein Kapital größeren Umfangs nötig wäre, eine amerikanische Bank gründen und Gelder für Verbesserung der dortigen Verkehrsmittel anlegen, ein Unternehmen, für das er die Hilfe des Staates empfehlen werde. Wie man hieraus ersieht, fehlt es neuerdings in Nordamerika nicht an der Erkenntnis der Lage und ebensowenig am guten Willen, sich an der Ausbeutung Südamerikas zu beteiligen. Ob aber diese Bemühungen erfolgreich sein werden, dürfte doch noch fraglich sein. Die Völker Südamerikas haben bisher bei ihrem Handelsverkehr mit den Nationen Europas gut gestanden und werden kaum Lust verspüren, denselben zu Gunsten Nordamerikas aufzugeben. Sehr bezeichnend sind in dieser Hinsicht die Worte, die Baron Rio Branco, der brasilianische Minister des Auswärtigen, in der schon erwähnten Rede bei Eröffnung des dritten panamerikanischen Kongresses gesprochen hat: „Noch junge Nationen, wie wir sind, können wir nicht vergessen, was wir denen schulden, die uns die für den sozialen Weltverkehr nötigen Kapitalien vorgeschossen oder bei uns angelegt haben. Schon die gewaltige Ausdehnung unserer Territorien, die zum großen Teil unbewohnt, teilweise sogar noch nicht einmal erforscht sind, und die Überzeugung, daß wir Hilfsmittel genug besitzen, um auf diesem Kontinente einer 10—20mal größeren Bevölkerung ein auskömmliches Leben zu gewähren, würden uns anraten, die Beziehungen guter Freundschaft immer inniger zu gestalten und die Handelsverbindungen mit dem unerschöpflichen Menschenreservoir und der wunderbaren Quelle fruchtbarer Energien, die Europa ist, weiter zu entfalten. Europa hat uns geschaffen und uns unterwiesen; von ihm erhalten wir beständig Stütze und Vorbild, das Licht der Wissenschaften und Künste, die Annehmlichkeiten seiner Industrie und die noch wertvolleren Lehren des Fortschrittes. Als Entgelt für diesen unschätzbaren Beitrag moralischer und materieller Hilfe und Vorteile können wir ihm sicher ein noch wichtigeres Feld für die Betätigung seines Handels und seiner Industrie geben."

Neben Nordamerika ist als neuester Konkurrent nun Japan aufgetreten. Wie die Zeitungen noch in jüngster Zeit berichtet haben, hat es ebenfalls Dampferlinien gegründet und bemüht sich, seine Handelsbeziehungen zu Südamerika, besonders zu dessen Westküste, immer lebendiger in Schwung zu bringen. Vielleicht wird auch die Abweisung, die es vor nicht langer Zeit von Nordamerika erfahren hat, mächtig dazu beitragen, daß es seine Bemühungen mit verdoppelter Kraft nun nach Südamerika richten wird. Dort wird man mit Jubel aufnehmen, was die Vereinigten Staaten bisher hochmütig

abweisen, nämlich die Einwanderung, weil sich in den Gebieten Südamerikas nichts so fühlbar macht als der Mangel an billigen Arbeitern. Japan zieht daraus den Vorteil, den Überschuß seines Menschenmaterials abzugeben, und Südamerika erlangt dadurch Tausende von neuen Untertanen. Denn es ist bekannt, daß die Japanesen nicht wie die Chinesen nur für eine gewisse Zeit ihr Heimatland verlassen, um später mit ihren Ersparnissen nach Hause zurückzukehren. Sie siedeln sich vielmehr in der Fremde an und gründen sich daselbst ein Heim, um es nie mehr zu verlassen. Welch ein Dienst damit den verschiedenen Staaten Südamerikas erwiesen wird, liegt auf der Hand. Sozusagen ohne Kosten kommen sie zu einer zahlreichen Bevölkerung von Ackerbauern und Handwerkern. Was sodann Japan anlangt, so erhält dessen hochentwickelte Industrie in Südamerika ein weites Absatzgebiet für ihre Erzeugnisse. Ob Nordamerika eine solche Konkurrenz aber aushalten kann, ist noch mehr als fraglich.

So erscheinen denn, auch von dieser Seite aus, die Aussichten des Panamerikanismus immer ungünstiger. Zwar brüstet sich die Union mit dem Kanal von Panama, der es ihr ermöglichen wird, sich an dem wirtschaftlichen Wettkampf unter günstigeren Bedingungen zu beteiligen, als sie für das weitentfernt liegende Japan vorhanden sind. Allein es ist wohl zu bedenken, daß der Kanal zwischen den beiden Meeren noch nicht hergestellt ist, und daß in der Zwischenzeit sich Japan schon in Südamerika genügend festsetzen kann, um Nordamerika seine Aufgabe zu erschweren. Und endlich darf man nicht vergessen, daß Japan gegenwärtig eine Weltmacht ist, die gegebenenfalls auch nicht einen Waffengang mit der Union zu scheuen braucht. Man hat schon darauf hingewiesen, daß die Philippinen für Nordamerika ein recht zweifelhafter Besitz sind. Japan brauche bloß die Hand auszustrecken, um sich ihrer zu bemächtigen. Würde es dazu kommen, so würde die Verwirklichung der ehrgeizigen Pläne des Panamerikanismus nicht nur in unabsehbar weite Ferne rücken, sondern gewissen Politikern zufolge sogar an die Stelle der glanzvollen Vision eines geeinten Amerika vielleicht ein ganz anderes Bild treten, nämlich das einer doppelten Weltmacht, von denen die eine den Norden unter den Fittichen der Union, die andere dagegen den lateinischen Süden Amerikas als einen einheitlichen Bundesstaat umfassen würde, eine Lösung und Gestaltung, für welche mehr Wahrscheinlichkeit vorhanden sein dürfte als für den Panamerikanismus.

Im vergangenen Dezember 1907 hat, wie bekannt, die gewaltige Schlachtflotte der Union eine Rundreise um Südamerika angetreten und

noch im gleichen Monate mehrere Häfen Brasiliens besucht. Ende Januar 1908 hat sie sodann die Magelhaensstraße passiert und ist darauf die Westküste entlang gefahren, um auch an ihre verschiedenen Küstenstädte der dortigen Staaten anzulaufen. So wurde unter dem 15. Februar aus Valparaiso gemeldet, das amerikanische Geschwader sei vor jener Stadt erschienen, habe jedoch, ohne seine Mannschaft an Land gehen zu lassen, sich darauf beschränkt, die üblichen Salutschüsse abzugeben und vor dem Schiffe, an dessen Bord sich der Präsident der Republik Chile, Montt, und die Mitglieder des diplomatischen Korps befanden, vorbeizudefilieren, um sogleich darauf die Fahrt nach dem Norden fortzusetzen. Ursache und Ziel der Fahrt der Nordamerikaner war allerdings nur das Bestreben, Manöver vorzunehmen und gleichzeitig ihre Flotte auf die Westseite der Vereinigten Staaten zu bringen. Aber einen wichtigen Zweck half ihnen diese Verlegung ihrer Streitkraft doch erreichen. Sie fanden in diesem glücklichen Zufall das Mittel, den hauptsächlichsten Staaten Südamerikas ihre erstaunliche Macht unauffällig vor die Augen zu rücken. Ganz von selbst gestaltete sich dadurch die Fahrt der Flotte zu einer großartigen Handelsreise, bei welcher freilich nicht Bodenerzeugnisse und Industrieprodukte, sondern achtunggebietende Machtmittel dem Beschauer vorgeführt wurden. Ob diese eigenartige neue Werbung um die Gunst Südamerikas von mehr Erfolg begleitet sein wird als die früheren Bemühungen es waren, bleibt vorerst noch abzuwarten und wird von dem Eindrucke abhängen, den die Vertreter Nordamerikas auf die südamerikanischen Völker und Regierungen gemacht haben. Vorläufig hat es noch nicht den Anschein gewonnen, als ob durch die Flottenfahrt sich die Aussichten des eigentlichen Panamerikanismus gebessert hätten.

Karl Schlitz S. J.

Rezensionen.

1. **Christus medicus?** Von Dr med. **K. Knur.** 8° (VIII u. 74) Freiburg 1905, Herder. *M* 1.—

2. **Lourdes und die Ärzte.** Von Dr **Felix de Backer.** Autorisierte deutsche Übersetzung. 8° (52) Trier 1906, Paulinusdruckerei. 80 *Pf.*

3. **Gedankenlesen, Hypnotismus und Spiritismus.** Von **Konstantin Hasert.** 8° (56) Graz 1906, Moser. 40 *h* = 35 *Pf.*

4. **Ipnotismo e Spiritismo,** studio medico-critico di ***Giuseppe Lapponi.*** 2ª edizione. 8° (234) Roma 1906, Desclée, Lefebvre e C.

5. Derselbe, **Hypnotismus und Spiritismus.** Autorisierte deutsche Übersetzung von **M. Luttenbacher.** kl. 8° (VIII u. 258) Leipzig o. J., Elischer Nachf. *M* 4.—

1. Das Werklein von Knur, einer erst kürzlich verstorbenen Ärztin, ist überaus inhaltreich und gediegen. Das zusammenfassende Resultat über die Heilungen des Herrn auf S. 71 lautet: „1. Christus heilt Krankheiten auf ungewöhnliche Art. 2. Er heilt solche, die wir nicht heilen. 3. Er heilt auf einen Schlag solche, die wir nur langsam und mühsam heilen bzw. bessern. 4. Er setzt sich über das ganze hergebrachte medizinische Verfahren einfach hinweg. 5. An Stelle dieser Methoden setzt er nicht etwa andere, sondern meistens nur seinen Willen, sein Gebot, in seltenen Fällen durch einige äußere Zeichen unterstützt, die aber zu der Heilwirkung in keinem kausalen Verhältnis stehen. 6. Christus gebärdet sich nicht wie ein Hypnotiseur. Er heilt Krankheiten, welche die Hypnose nicht heilt. Er hat keinen Vorteil von seinem therapeutischen Wirken. 7. Christus betont das Wunderbare seiner Heilungen. Dieselben haben offenbar nur sekundäre Bedeutung, sind Zeugnisse für die messianische Sendung. 8. Auch das Volk teilt diese Auffassung." Nach dem Kapitel von den Totenerweckungen fügt Knur hinzu: „Es mag übertrieben klingen, aber für den aufmerksam betrachtenden Arzt sind die Krankenheilungen Christi derart wunderbar, daß von diesen bis zu den Totenerweckungen nur ein kleiner Schritt ist. Man steht gleicherweise unter dem Eindruck: ‚Hier ist der Herr über Leben und Tod.'"

Die Verfasserin geht in ihrer Beweisführung immer ernst wissenschaftlich zuwege. Als typisches Beispiel mag die Analyse des zweiten Kapitels, wo es sich

um die Gelähmten im Evangelium (paralytici, claudi) handelt, hier Platz finden. Es stellt sich und beantwortet der Reihe nach folgende Fragen:

Was bezeichnet der Ausdruck paralyticus? Welche Lähmungen kommen vom wissenschaftlichen Standpunkt aus in Betracht? Welche Lähmungen heilt die moderne Medizin, und wie? Welcher Art waren die Lähmungen, von denen im Evangelium die Rede ist, und was tut Christus? Dann wird kurz das Schlußergebnis gezogen. In ähnlicher Weise verfährt die Verfasserin in andern Kapiteln in Bezug auf die Blinden im Evangelium, Taube, Stumme und Taubstumme usw.

Sehr interessant sind die Kapitel, in denen die Besessenheit zur Sprache kommt. Mit vollem Recht weist die Verfasserin die Annahme, es habe sich bloß um Besessenheitswahn gehandelt, und der Heiland habe sich in seiner Sprachweise einem irrigen Volksglauben akkommodiert, als unstatthaft zurück. Anderseits finden sich die bei manchen „Dämonischen" des Evangeliums auftretenden pathologischen Erscheinungen im Symptomenkomplex bestimmter schwerer Krankheiten, Epilepsie, Lähmungen usw., wieder; der Heiland heilt dieselben aber in einer Weise, welche die Medizin nicht zu erklären vermag. Überaus wichtig ist das Kapitel, in welchem gezeigt wird, daß hypnotische Suggestion nicht im stande ist, die vom Erlöser bewirkten Heilungen zu erklären.

Die Schrift sei den Gebildeten nicht nur zur Lesung, sondern zum Studium aufs wärmste empfohlen. Sie ist das glaubensvolle Testament eines wissenschaftlich sehr ernsten und hochstehenden Geistes.

2. De Backers Broschüre über die Wunder von Lourdes kann trotz ihres angenehmen Plaudertones nicht empfohlen werden. Die gebotenen Berichte sind lückenhaft; jede genauere Quellenangabe fehlt, während doch über Heilungen in Lourdes und besonders über die von de Backer sehr oberflächlich behandelte Heilung Peter de Rudder's an der Lourdesgrotte von Oostacker vorzügliche Quellenberichte zu Gebote stehen (vgl. diese Zeitschrift LXII 461 u. LVIII 113 ff). Sonderbarerweise wird der Verfasser sehr genau in seinen Angaben über die des langen und breiten behandelte bakterientötende Wirkung des „heiligen" Gangeswassers. Soll das vielleicht auch ein Wunder der Religion sein? Sehr befremdend wirkt das Kapitel „über den Rhythmus und den Mechanismus der wunderbaren Heilungen". Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als ob vom Verfasser religiöse Autosuggestion als der erste ausschlaggebende Faktor hingestellt werde, der seinerseits günstige, aber doch rein physiologische Funktionen vasomotorischer Nerven hervorruft. So schrumpft in de Backers Darstellung das ganze Wunder zusammen auf eine plötzliche Wirkung rein natürlicher Faktoren. Mit einem solchen Wunderbegriff ist gar nichts anzufangen. Auch Rationalisten vom reinsten Wasser könnten einen solchen Wunderbegriff unterschreiben. Eines aber ist sicher, daß es de Backer weder gelungen ist noch je gelingen wird, seinen „Wundermechanismus" zu beweisen.

3. Die kleine Broschüre von Hasert über Gedankenlesen, Hypnotismus und Spiritismus ist interessant geschrieben und bietet manche beachtenswerte Momente, für die Beurteilung der genannten Gebiete. Vom wissenschaftlichen Standpunkt

möchte man freilich mehr Zurückhaltung im Urteil sehen. Es ist nicht gut, daß man in einem Büchlein für weite Kreise einfachhin behauptet, es sei gelungen, fast alle diese „Wunderdinge" des Spiritismus auf ungenaue Beobachtungen und unbewußte Bewegungen zurückzuführen. So weit sind wir noch lange nicht. Schon bei der sog. Gedankenübertragung liegen die Verhältnisse bedeutend komplizierter als beim Gedankenlesen Haserts (vgl. diese Zeitschrift LXII 507 ff). Noch viel schwieriger ist die Sache beim Spiritismus. Eine objektiv ruhige Prüfung des reichen Tatsachenmaterials, das in den Proceedings der englischen und amerikanischen Gesellschaft für psychische Forschung vorliegt, würde den Verfasser leicht überzeugen, daß mit den Lehmannschen Aufstellungen durchaus nicht alles erklärt und das letzte Wort noch lange nicht gesprochen ist.

4. Das kleine Buch des verstorbenen Leibarztes zweier Päpste bietet zunächst in Kapitel 1 historische Winke über Hypnotismus (§ 1) und Spiritismus (§ 2). Die letzteren muß man im Auge behalten, um das Urteil zu verstehen, welches Lapponi über den Spiritismus fällt. Das Kapitel ist jedenfalls sehr lesenswert. Kapitel 2 behandelt die Tatsachen des Hypnotismus, Kapitel 3 diejenigen des Spiritismus. Auch hier ist zu beachten, daß Lapponi Spontanerscheinungen, besonders auch aus dem Gebiete der Telepathie, mit in Anschlag bringt. Kapitel 4 behandelt Analogien und Differenzen zwischen den Erscheinungen des Hypnotismus und des Spiritismus und zufällige Verkettung derselben im Hypnospiritismus. Dies bahnt den Weg, um in Kapitel 5 (Natur des Hypnotismus und seiner Manifestationen) die Hypnose als krankhaften Zustand, der nichts Außernatürliches an sich hat, darzutun. In Kapitel 6 (Natur des Spiritismus und seiner Erscheinungen) kommt Lapponi trotz vieler Zugeständnisse an die Betrugshypothese doch zum Schlusse, daß manche Erscheinungen des Spiritismus sich einer natürlichen Erklärung entziehen, und daß böse Geister (nicht die Seelen von Verstorbenen) im Spiele seien. Kapitel 7 behandelt die schädlichen Wirkungen hypnotischer und spiritistischer Praxis und umgrenzt die Fälle, in denen unter bestimmten Vorsichtsmaßregeln die Anwendung des Hypnotismus erlaubt ist, während spiritistische Versuche aufs entschiedenste abgelehnt und als unerlaubt verworfen werden. Kapitel 8 bietet eine kurze Zusammenfassung.

Am besten sind dem Verfasser die Kapitel über die Hypnose gelungen. Man liest dieselben mit großem Nutzen und vielem geistigen Genuß. Die Darstellung ist sehr klar und durchsichtig. Darin übertrifft Lapponi die deutschen Autoren. Bei den Kapiteln über den Spiritismus fesselt die Darstellung gleichfalls. Leider vertraut Lapponi zu sehr auf die Zuverlässigkeit spiritistischer Berichte. Die Lesung der Werke eines Allan Kardec, eines Aksakow vermag einen schon ganz bedeutend zu ernüchtern, das Studium der in den Proceedings of the Society for Psychical Research gesammelten Materialien bringt den Rest von Vertrauen auf die Darstellungen waschechter Spiritisten vollends ins Wanken. Das will nicht heißen, daß man ihre Darstellung bewußten Betruges zeiht, sondern nur, daß ihr Urteil keinerlei sichere Gewähr für die Fakta selber bietet. Lapponi stützt sich daher mit Recht vorzüglich auf Männer der Wissenschaft, wie Crookes,

Alfred Ruſſell Wallace, Lodge, Lombroſo, Schiaparelli, Morſelli ꝛc. Beſonders ſcheint er auf Crookes als Phyſiker Vertrauen zu ſetzen. Allein zunächſt iſt es Tatſache, daß alle großen Medien das eine oder andere Mal auf Betrug ertappt worden ſind; man tut alſo kein Unrecht, wenn man Betrug fürchtet. Ferner iſt es bekannt, daß die großen Medien auch jahrzehntelang ſich einüben; es wäre zu verwundern, wenn auch noch ſo geſchickte Profeſſoren deren Tricks ſogleich zu entlarven verſtänden. Was die Täuſchungen betrifft, denen das Publikum im Halbdunkel ſpiritiſtiſcher Sitzungen unterliegt, ſo ſind dieſelben geradezu unglaublich, wie Davey in den Proceedings Vol. IV (Mai 1887) in Bezug auf das berühmte pſychiſche Tafelſchreiben (slate-writing) dargetan hat. Crookes ſelber iſt ein Opfer des Mediums Miß Cook geworden (vgl. dieſe Zeitſchrift LXII 193 f). Sein Zeugnis hat alſo keinen großen Wert mehr, ſo ſehr man auch auf ſeine Redlichkeit und ſein ſonſtiges wiſſenſchaftliches Talent bauen kann. Niemand läßt ſich übrigens leichter fangen und geht dann ſo mit Sack und Pack unter Verzichtleiſtung auf das Urteil des geſunden Menſchenverſtandes ins ſpiritiſtiſche Lager hinüber wie materialiſtiſch geſinnte Gelehrte.

Dennoch ſind wir noch weit entfernt, die wirklich genügend ſichergeſtellten phyſiſchen Phänomene des Spiritismus genügend erklären zu können, und es ſcheint mehr als unklug, zu behaupten, man könne nun alle dieſe „Wunderdinge" erklären. Die Gefahr liegt nahe, dem Fluche der Lächerlichkeit zu verfallen, wie auch Lapponi mit Recht bemerkt, ſobald man daran gehen müßte, die einzelnen Fakta zu erklären. Viel beſſer iſt es, mit einem non liquet ſich zu beſcheiden.

Übrigens liegt der Schwerpunkt des Spiritismus nicht in den phyſiſchen, ſondern in den pſychiſchen Phänomenen. Auch hier begegnen wir ſehr vielen Erſcheinungen, die mit Tatſachen aus der Hypnoſe und aus der Pſychopathologie große Ähnlichkeit haben und ſich wie dieſe erklären laſſen. Aber alles poſitiv erklären wollen, was bezahlte Medien leiſten, iſt ein Ding der Unmöglichkeit. Die Daten fehlen. Hypotheſen gewagteſter Art, Appell an Kräfte, die niemand kennt, genügen nicht, um eine natürliche Erklärung zu liefern. Auch hier heißt es, ſich beſcheiden und abwarten.

Nehmen wir endlich das große Gebiet der ſog. telepathiſchen Erſcheinungen, des zweiten Geſichts uſw. Hier ſind wir erſt recht von jeder annehmbaren Erklärung entfernt. Das Material, das die Society for psychical research aufgehäuft hat, iſt erdrückend; natürliche Erklärungsprinzipien, die auch nur den Anſpruch auf den Ehrennamen Hypotheſe hätten, fehlen ganz. Gerade dieſe ſpontanen Erſcheinungen, die mit den ſpiritiſtiſchen Erſcheinungen ſo große Verwandtſchaft haben, bewogen auch G. M. Searle C. S. P. (Catholic World Sept., Nov. 1907) zur Annahme, es handle ſich beim Spiritismus um die Einwirkung böſer Geiſter. Man muß dieſer auch von Lapponi vertretenen Anſchauung das Zeugnis geben, daß ihre Vorausſetzung, die Exiſtenz böſer Geiſter, doch mehr als eine luſtige Hypotheſe iſt. Ein Chriſt darf die Exiſtenz gefallener Geiſter nicht leugnen. Man muß auch zugeſtehen, daß ſie die Erſcheinungen des Spiritismus zu erklären vermag und daß es daher wohl

verständlich ist, daß auch wissenschaftlich ernst gebildete Männer sich dieser Ansicht zuwenden. Auch wenn wir der Ansicht sind, die Tatsachen lieferten keinen genügenden Beweis für die Notwendigkeit einer solchen Erklärung, die doch auch ihre Bedenken habe, und dazu hinneigen, den Spiritismus in seinen Haupterscheinungen als ein psychologisches Problem aufzufassen, so haben wir doch kein Recht, gegen die Anschauungen Lapponis und anderer Ostrazismus zu üben und sie als lächerlich hinzustellen. Sie sind sehr ernst zu nehmen, und man hat mit ihnen zu rechnen.

5. Luttenbachers Übersetzung der eben besprochenen Schrift Lapponis liest sich leicht, trotz enger Anlehnung an das Original. Sonderbar berührt im Vorwort des Übersetzers die Behauptung: „Die zwei Gebiete (Hypnotismus und Spiritismus) galten bisher auf der strenggläubigen Seite wie ein ‚Rühr mich nicht an'." Kennt der Übersetzer keine unserer gut katholischen Schriften von Schneider, Gutberlet, Finlay, Schütz usw.?

Julius Beßmer S. J.

Storia sociale della Chiesa. Da Msgre ***Umberto Benigni.*** Vol. I: *La Preparazione.* Dagli inizi a Costantino. 8° (XXIV u. 450) Milano 1907, Vallardi.

Ein Buch wie das vorliegende hat sich Referent schon lange gewünscht. Die soziale Tätigkeit der Kirche ist ein Gegenstand, wie er sich interessanter kaum denken läßt und wie er zugleich für die Orientierung der Katholiken von höchster Wichtigkeit ist. Diesbezügliche Bruchstücke aus den einzelnen Perioden der kirchlichen Vergangenheit waren zwar längst bekannt, aber was bisher fehlte, war eine übersichtliche Zusammenstellung des gesamten einschlägigen Materials. Eine solche uns gegeben zu haben, was die ersten drei Jahrhunderte anlangt, ist das Verdienst des oben genannten italienischen Gelehrten. Wie er uns in der Einleitung mitteilt, ist es seine Absicht, in weiteren sechs Bänden das Bild dieser Seite der Kirchengeschichte bis auf unsere Tage zu vervollständigen. Gelingt ihm die Weiterführung des Werkes, wie dieser erste Band ihm gelungen ist, so werden wir damit eine grundlegende Arbeit, eine geradezu mustergültige Leistung erhalten.

Sagen wir zunächst etwas über den vom Verfasser skizzierten Plan des ganzen Werkes. Er unterscheidet in der sozialen Betätigung der Kirche sieben Perioden. Die erste, die römisch-heidnische, umfaßt die Zeit, welche zwischen dem Auftreten des Christentums und den Anfängen der Regierung Konstantins liegt, somit bis zum Jahre 312 reicht. Während dieses Zeitraumes besteht die Aufgabe der Kirche darin, sich inmitten der heidnischen Umgebung auf ihren sozialen Beruf vorzubereiten. Die Entfaltung der hoffnungsvollen Lebenskeime geht dabei gewissermaßen in der unsichtbaren Tiefe vor sich, während auf der Erdoberfläche noch eine das Wachstum behindernde Schneedecke liegt.

Die zweite Periode, die römisch-christliche erstreckt sich von Konstantin bis zum Falle des weströmischen Reiches 476. Während derselben ändern sich die

äußeren Verhältnisse, die Eiskruste schmilzt, und die junge Pflanze wird nach und nach zu einem Baume, in dessen Schatten die neuen Völker ihre Wohnungen aufschlagen.

Die dritte Periode geht vom Sturze des weströmischen Reiches 476 bis zur Wiederherstellung des Kaisertums 800. Während ihrer Dauer rettet die Kirche die alte Kultur und bereitet die Wege einer neuen vor.

Die vierte Periode verläuft von der Wiederaufrichtung des Kaisertums 800 bis zu dessen Niedergang gegen 1305. In ihr erreicht der mächtige Baum der Kirche seine volle Entwicklung. Sie ist das Apogäum der sozialen Wirksamkeit der Kirche.

Die fünfte Periode begreift den Verfall der mittelalterlichen Einrichtungen und das Aufblühen der Renaissance in sich.

Die sechste Periode beginnt mit dem Jahre 1517. In ihr geht neben dem Verlust des politischen Einflusses der Kirche auch der des sozialen einher.

Die siebte Periode endlich wird von der großen französischen Revolution eingeleitet. In ihrem Anfang ist sie dem sozialen Wirken der Kirche verderblich, allein in ihrem weiteren Verlaufe führt sie zu einer ungeahnten Wiedergeburt des sozialen Einflusses des Christentums.

Das ist der Plan des großangelegten, von Msgr Benigni uns in Aussicht gestellten Werkes. Bis jetzt liegt davon, wie gesagt, nur der erste Band, die „Vorbereitung", vor. Er umfaßt drei Teile. Der erste (S. 3—62) behandelt die evangelische Grundlage, der zweite (S. 62—319) das politische Leben der vorkonstantinischen Kirche, und der dritte (S. 319—425) das ökonomische Leben derselben.

Als Grundlage wird uns die Lehre Christi und darauf die der Apostel in ihren Beziehungen zum sozialen Leben vorgeführt. Bei Christus finden folgende Fragen ihre Erörterung: Hat der Erlöser eine bestimmte politische Lehre vorgelegt, eine diesbezügliche Tätigkeit ausgeübt und demgemäß einen bestimmten Standpunkt für seine Anhänger festgelegt? Welches sind sodann die Grundsätze, die von ihm teils klar ausgesprochen teils andeutungsweise empfohlen oder vorausgesetzt werden sowohl rücksichtlich der sittlichen wie der rechtlichen Ordnung? Wie stellt sich endlich seine Lehre hinsichtlich der ökonomischen Aufgaben der Menschheit? Nach dieser dreifachen Richtung hin erhalten wir, wie leicht vorauszusehen ist, zwar nicht völlig neue Aufschlüsse, allein alles, was sich im Evangelium hierüber vorfindet, wird so fleißig zusammengetragen, so anschaulich dargestellt und so wohlgeordnet vorgeführt, daß es wirklich den Eindruck einer festen und umfassenden Grundlage alles sozialen Lebens macht.

Eingehender noch kommt nach der Lehre Christi jene der Apostel zur Sprache. Ein in seinen Grundlinien fertiges System des sozialen Lebens tritt uns aus ihr entgegen. Hauptsächlich ist es der hl. Paulus, dessen Briefe hier zur Verwendung kommen. Der Gehorsam gegenüber der bestehenden Obrigkeit mit all den sich daraus herleitenden Folgerungen gibt die allein richtige Orientierung der Gläubigen in politischer Hinsicht an. Die ethisch-juridische Ordnung der Gesellschaft

wird sodann in der christlichen Lehre über Ehe, Familie, die Stellung der Frau in derselben, das Verhältnis der Gläubigen zu den Heiden, der Herren zu den Sklaven und die übrigen gegenseitigen Beziehungen lichtvoll dargelegt. Von besonderer Bedeutung ist endlich die das ökonomische Leben betreffende Seite der apostolischen Lehre. Eigentum und Arbeit, Reichtum und Armut, Brüderlichkeit aller und Unterstützung der Bedürftigen, kurz alle die menschliche Gesellschaft berührenden Probleme erhalten hier vom höchsten Gesichtspunkte aus ihre auf den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Nächstenliebe beruhende Lösung. Neben der Theorie sehen wir auch schon ein Stück sozialer Fürsorge in der Einsetzung und Tätigkeit der sieben Diakone zutage treten.

Der zweite Teil, das politische Leben der vorkonstantinischen Kirche, zerfällt in drei Abschnitte. Im ersten wird uns die Geschichte der römischen Kaiser von Augustus bis Konstantin unter beständiger Berücksichtigung der sozialen Zustände in Erinnerung gebracht. Der zweite befaßt sich mit der Stellung der Christen zum Reiche während dieser Epoche. Selbstverständlich bildet die politische Gesinnung der Christen den Ausgangspunkt dieser Ausführungen. Wir sehen, daß sie mit der Lehre Christi und der Apostel in vollem Einklang gestanden hat. Ja die Überzeugung von der Notwendigkeit der Erhaltung des Römerreiches war in jenen ersten Zeiten so stark, daß für die damaligen Christen der Untergang des Reiches als gleichbedeutend mit dem der Welt überhaupt angesehen wurde.

Nachdem der Verfasser die Stellung der Christen zum Reiche betrachtet hat, geht er im dritten Abschnitt auf die Schilderung der ethisch-juridischen Zustände desselben über. Zunächst wird das heidnische Element der Bevölkerung und darauf in teilweisem Gegensatz hierzu das neue christliche Element einer scharfsichtigen Untersuchung unterworfen. Die Ehrfurcht vor dem Gesetze und der Gehorsam gegen dasselbe, Prozeßordnung und Eid, das Benehmen der Christen gegenüber ihren Verfolgern, Beteiligung an den öffentlichen Ämtern und dem Heeresdienste, das Familienleben, die Sklaverei, die Geistes- und Erwerbstätigkeit, Kunst und Literatur, kurz alles, was die Beziehungen der Menschen zueinander bildet oder sich daraus ergibt, wird hier, wie es der Zweck der Arbeit erfordert, mit Beibringung des weitschichtigen Materials und umsichtiger Benützung desselben dem Leser vor Augen gestellt.

Im dritten Teile des Buches wird das ökonomische Leben der vorkonstantinischen Zeit beleuchtet, indem zunächst die in der Heidenwelt üblichen Anschauungen und Zustände und im Anschluß daran die allmählich sich Geltung verschaffenden Grundsätze und Anstrengungen der Christen dargestellt werden. Dem Verfasser gebührt von allen Christen aufrichtiger Dank dafür, daß er keine Mühe gescheut hat, gerade hinsichtlich der ökonomischen Tätigkeit der ersten Christen eine Menge ebenso interessanter wie wenig bekannter Belege beizubringen. Den Höhe- und Glanzpunkt des vorliegenden Bandes bilden die beiden Abschnitte über die führende Rolle des Klerus bei der ökonomisch-sozialen Arbeit der vorkonstantinischen Kirche. Allerdings kam diese, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise bei der Unterstützung der Armen in Betracht. So hatte,

wie der Verfasser S. 389 schreibt, eine jede Kirche ihre Gemeindekasse, die von Tertullian arca, von andern Schriftstellern corban (Tempelschatz) genannt wurde. Diese wurde vom Bischofe sorgfältig bewahrt und verwaltet. Ihre Einnahmen waren teils regelmäßige teils zufällige. Die regelmäßigen bestanden erstens aus den monatlichen Beiträgen (stips menstrua), zweitens aus den freien Kollekten der Sonntage und drittens aus den an die Kirche gezahlten Zehnten. Die zufälligen Einnahmen dagegen waren das Ergebnis außerordentlicher Umstände wie der Sammlungen bei vorkommenden Unglücksfällen und weiterhin Gaben, welche von Neophyten oder zur Zeit der Verfolgung von seiten der Gläubigen der Kirche zugewendet wurden. Die Ausgaben, welche mittels der eingegangenen Geldsummen bestritten wurden, zerfielen ihrerseits in eine doppelte Klasse. Zur ersten gehörten die Unkosten, welche der Gottesdienst, die Erhaltung der Kultusgebäude und die damit verbundenen Dinge verursachten. Zur zweiten die Aufwendungen, welche für den Unterhalt der Kleriker und der Bedürftigen unter den Gemeindegliedern gemacht werden mußten, zu welch letzteren hauptsächlich die Witwen und Waisen gerechnet wurden. Die Pflege der sonstigen Armen wurde durch den Grundsatz geleitet, daß es angemessener sei, dem Arbeitslosen Beschäftigung als eine Unterstützung zu verschaffen. Letztere wurde grundsätzlich nur den Arbeitsunfähigen gewährt.

Nachdem der Verfasser uns diese bemerkenswerten Einzelheiten, die sich auf jede vollkommen organisierte Kirche beziehen, mitgeteilt, führt er uns einige, wie er sagt, typische Kirchen vor. Die erste ist die sog. arme Kirche von Jerusalem, deren Ursprung und Bestand noch in die Zeit der Apostel fällt. Wir erfahren, daß diese in der Apostelgeschichte gezeichnete Kirche, die man als eine Art christlichen Kommunismus betrachtet hat, nicht etwa das allgemein gültige Vorbild aller übrigen christlichen Kirchen sein sollte. Sie war eine eigenartige Schöpfung, mehr eine Ordensgemeinschaft denn eine christliche Gemeinde, was schon ihre Zusammensetzung aus exklusiv dem Judentum entsprossenen Mitgliedern sowie die im Gegensatz zu ihr erfolgte Wahl der den hellenischen Christen entnommenen Diakone beweist. Nach dem Wiederaufbau der Stadt Jerusalem entstand daher auch keine ihr ähnlich gestaltete mehr in der heiligen Stadt, sondern die später zur Zeit Hadrians daselbst begründete christliche Gemeinde war in allem den in andern Städten gebildeten gleich. Das Vorbild aller übrigen war die Kirche von Rom. Über die ökonomische Organisation derselben haben die letzten Jahre uns reichlich Auskunft gegeben. Dieser zufolge besaß sie außerordentlich reiche Einkünfte und verwendete dieselben in großartigster Weise. Ihre Verwaltung durch die sieben päpstlichen Diakone, von denen je einer an der Spitze einer Region stand, war durchgängig eine ausgezeichnete. Auch die Primatialkirche von Karthago und die Patriarchalkirchen von Alexandrien und Antiochien gelangten in dem Zeitraume, auf welchen der erste Band sich erstreckt, zu hoher Blüte. Es sind Lichtbilder, denen sozialistische und kommunistische Verirrungen, die sog. vorkonstantinischen Häresien, gegenüberstehen. Bei ihrer Besprechung fallen auch einige interessante Schlaglichter auf den in jener Zeit mancherorts herumspukenden Chiliasmus.

Der Verfasser schließt seinen ersten Band mit folgendem Überblick:

„Der Kampf des Christentums mit dem Heidentume war auf sozialem Gebiete ein Ringen zu Gunsten der Bildung und des wahren Fortschrittes. Was in der Heidenwelt sich Gutes, Verwendbares und Erhaltungswertes vorfand, wie beispielsweise die Achtung vor dem Gesetz, das Institut der Ehe und die öffentliche Wohltätigkeit, wurde beibehalten und durch das Christentum geheiligt. Was dagegen seinem innersten Wesen nach unchristlich war, wie die Idee eines Staatsgottes, die Ausbeutung der Schwachen durch die Mächtigen und andere Schädlichkeiten, wurde unnachsichtig abgewiesen und ausgeschlossen. Hierdurch gab das Christentum die Lösung nicht nur für die religiöse, sondern auch für die gesellschaftliche Krisis, indem es die rechte politische sowohl wie ethische und ökonomische Ordnung aufrichtete."

Und weiter: „Als Konstantin der Kirche die Freiheit gab, war diese bereits eine soziale Macht."

Auf die Frage endlich, wie es gekommen sei, daß die Christen auch in sozialer Beziehung den Sieg über das Heidentum erfochten haben, äußert sich Msgr Benigni u. a. folgendermaßen:

„Der Grundsatz: ‚Hilf dir selbst, und Gott wird dir helfen', wurde jederzeit von den Christen befolgt. Sie verstanden ihre Aufgabe und waren entschlossen, sie durchzuführen. Wohl wußten sie, daß ihre Arbeit jahrhundertelang dauern würde und daß erst spät die Ernte aus ihrer Saat ersprießen werde. Aber in Glauben und Vertrauen gingen sie an ihr Werk, und die Ernte kam. Und da zeigte es sich, daß, sozusagen, der Besteller der Ernte ein einziger gewesen war, der sich durch drei Jahrhunderte hindurch abgemüht hatte, aber schließlich sein von ihm angestrebtes Ziel erreicht hat.

„An zweiter Stelle waren die Christen wohldisziplinierte. Zwar haben in ihren Reihen zu keiner Zeit die unruhigen Köpfe, die vermessenen Abenteurer, ja die Verräter gefehlt; aber für letztere war kein Bleiben innerhalb ihres Verbandes. Von wahrhaft wunderbarer Macht aber erwies sich nicht nur die dogmatische, sondern auch die disziplinäre Einheit der Kirche gegenüber allen anarchistischen oder separatistischen Bestrebungen der sog. „Erleuchteten" und sonstigen Hitzköpfe. Die bischöfliche Gewalt hielt die Ausschreitungen einzelner als Propheten auftretenden Priester in den gebührenden Schranken, und die päpstliche Oberhoheit gab gegenüber eventuell sich geltend machenden Bestrebungen von Bischöfen der ganzen Bewegung die erforderliche Richtung auf das Ganze.

„Als dritte gute Eigenschaft der Christen bei ihrem sozialen Werke macht der Verfasser ihre Mäßigung namhaft. Er nennt sie equilibrati, ein Ausdruck, für den unsere deutsche Sprache schwerlich einen völlig gleichwertigen hat. Infolge dieser weisen Maßhaltung blieben die ersten Christen vor Übertreibungen bewahrt. Sie waren weder Anhänger übertriebener Strenge noch solche übermäßiger Nachsicht; sie blieben von den Gewaltakten der Montanisten wie den Absonderlichkeiten der Alexandriner gleichweit entfernt und verfielen weder der Hartherzigkeit mancher Judenchristen noch der Zügellosigkeit der Gnostiker. Ihre besonnene Geistesverfassung ließ sie die jedesmalige Zeit verstehen lernen und gab ihrem Auftreten Unabhängigkeit und Selbstgewißheit. Ihr Gang war kein Hinken, aber auch kein Galopp, sondern eine ruhige Fortbewegung, bei welcher sie stets sich dazu bereit finden ließen, sich den Verhältnissen anzupassen, ohne indessen jemals ihr eigenes Wesen zu opfern

Als Konstantin sie dazu berief, die römische Gesellschaft von Grund aus umzugestalten, brauchten sie ihren Schritt weder zu beschleunigen noch zu verlangsamen. Sie brauchten, statt wie bisher zu Fuß zu gehen, nur auf dem kaiserlichen Wagen Platz zu nehmen."

Im vorstehenden haben wir kurz gefaßt den reichen Inhalt des ersten Bandes vor uns. Was nun die Bearbeitung des Stoffes anlangt, so berührt bei ihr zunächst die Gründlichkeit äußerst angenehm. Indessen hätten wir bei mehreren Partien immerhin eine kürzere Fassung gewünscht. Diese Bemerkung gilt besonders für die Zeichnung der sozialen Zustände des heidnischen Kaiserreichs. Gleich wohltuend wie die Gründlichkeit wirkt in dem Werke auch die Klarheit, mit welcher die sozialen Aufgaben und die Befähigung der Kirche, an der Lösung derselben mitzuarbeiten, zur Darstellung kommen. Den Hauptvorzug des Werkes erblicken wir jedoch in dem Nachweis, daß die Kirche ebendarum, weil sie die einzig wahre Religion ist, auch für die gesamte Zivilisation die Bedeutung einer unentbehrlichen Grundlage besitzt. Mit allem Recht mahnt darum der gelehrte Verfasser wiederholt, bei der Beurteilung und Behandlung der verschiedenen das soziale Leben betreffenden Fragen nicht mehr oder weniger scharfsinnige Theorien, sondern die Lehren der Kirche, ihr Beispiel und ihre durch Jahrhunderte segensreicher Taten bewährte Erfahrung sich zu Leitsternen zu nehmen.

Karl Schlitz S. J.

Naturgeschichte des Tierreiches. Unter besonderer Berücksichtigung der Teleologie, Biologie und Tierpsychologie von **Richard Winkler.** Mit 235 Illustrationen. gr. 8° (552) Steyl 1907, Missionsdruckerei. Geb. *M* 5.— (*K* 6.—)

Das Buch trägt als Motto die Worte Wilhelms II.: „Jede Wissenschaft, in der rechten Weise betrieben, muß naturnotwendig zum Urgrunde aller Wissenschaft, zu Gott, zurückführen." In der Bearbeitung seines Stoffes ist der Verfasser der neueren biologischen Methode gefolgt, welche insbesondere von Schmeil in dessen bekannten Lehrbüchern durchgeführt wurde, indem stets auf die Lebensweise des Tieres und auf die Zweckmäßigkeit seiner Formen hingewiesen wird. Die Winklersche Naturgeschichte ist also ganz im Geiste des modernen biologischen Unterrichts gehalten. Aber sie unterscheidet sich von den meisten andern Lehrbüchern wesentlich dadurch, daß sie die Teleologie im Sinne der christlichen Weltauffassung vertritt. Der Verfasser hat sich hierüber in seinem Vorwort (S. 3) klar geäußert: „Ich halte es durchaus nicht für unwissenschaftlich, auch ebensowenig für unpädagogisch, da wo die Zweckmäßigkeit der Natur dem Schüler in besonderem Glanze vor Augen tritt, die sich aufdrängenden Gedanken einmal zum Ende durchzudenken, fortzuführen bis zum allweisen Urheber aller Naturzweckmäßigkeit." In der Deutung des tierischen Seelenlebens weicht das Werk von der modernen Vermenschlichung des Tierlebens ebenfalls entschieden ab; es spricht sich für die wesentliche Verschiedenheit des tierischen Seelenlebens

von dem menschlichen aus und schreibt nur dem Menschen ein Geistesleben und eine Intelligenz im eigentlichen Sinne zu. Der Verfasser steht hiermit ganz auf dem Standpunkt der christlichen Philosophie.

Die Naturgeschichte von Winkler beginnt mit den höchsten und schließt mit den niedersten Tieren. Unter den sieben Kreisen, in die er das Tierreich einteilt, sind die Wirbeltiere am ausführlichsten behandelt (S. 5—352); dann folgen die Gliederfüßer (S. 353—471) und hierauf die Weichtiere, Würmer, Stachelhäuter, Pflanzentiere und Urtiere (S. 471—532). Den Schluß bildet eine kurze systematische Übersicht des Tierreichs.

Um die biologische Methode zu veranschaulichen, nach welcher der Verfasser seinen Gegenstand behandelt, seien hier einige Proben mitgeteilt. Die erste Ordnung der Säugetiere, die Affen, werden eingehend geschildert an einem Hauptvertreter, dem Orang-Utan; dann folgt eine kürzere Übersicht der andern Affen. Beim Orang wird zuerst seine Aufgabe im Naturhaushalt erwähnt, dann sein Körperbau im einzelnen geschildert, durch den er zur Erfüllung dieser Aufgabe eingerichtet ist. Hierauf folgen Bemerkungen über die Lebensweise des Tieres, von denen Referent allerdings glauben möchte, daß sie praktischer mit dem ersten Punkte unter einer Rubrik vereinigt worden wären: „Lebensweise und Aufgabe im Haushalte der Natur", da letztere nur durch erstere motiviert werden kann. Überhaupt sollte die teleologische Betrachtung auch an andern Stellen mit der biologischen mehr verbunden werden. Recht gut ist der hierauf folgende Gesichtspunkt behandelt, die „Menschenähnlichkeit" des Orang und anderer anthropomorphen Affen. Neben den körperlichen Verschiedenheiten wird als wesentlicher Unterschied die seelische Kluft zwischen Affe und Mensch, der Mangel eines wirklichen Geisteslebens auch bei den höchsten Tieren hervorgehoben; dann werden einige neuere Beweise für die „Affenintelligenz" kritisch geprüft. Auch bei späteren Gelegenheiten fügt der Verfasser passende Bemerkungen zur vergleichenden Psychologie ein, z. B. beim Biber (S. 91 ff) über die Kunsttriebe der Tiere. Vorzüglich gelungen sind die biologischen Skizzen von Fledermaus, Maulwurf, Igel usw.

Den Schluß des Abschnittes über die Säugetiere bildet eine zusammenfassende Betrachtung derselben (S. 150 ff). Der Abschnitt über die Vögel (S. 155) beginnt mit einer allgemeinen Schilderung, in welcher zuerst das Gefieder des Vogels behandelt wird, dann Gestalt und Bau des Vogelkörpers, Nahrung, Blutumlauf und Atmung und der Vogelflug. Bei den Raubvögeln ist auch das sog. geistige Wesen derselben (S. 181 f) einer kritischen Prüfung unterzogen. Ein recht guter Abschnitt ist ferner derjenige über das Wandern der Zugvögel (S. 226 ff). Bei den Insekten wäre wohl auch eine zusammenfassende Schilderung von Nutzen gewesen, wie der Verfasser sie bei den Säugetieren und Vögeln gegeben hat.

Einige kleine Bemerkungen und Berichtigungen seien hier beigefügt. Bei den Ameisen müßte (S. 398) neben dem Gefühlssinn der Fühler auch der Geruchsinn derselben erwähnt werden, da gerade die Verbindung von Geruch- und Tastsinn die Hauptgrundlage für das Orientierungsvermögen der Ameisen darstellt. Daß die Blattläuse (S. 399) ihren Honigsaft aus den beiden Röhrchen des Hinterleibes

abgeben, ist unrichtig; die Abgabe erfolgt durch die Analöffnung, da jener Honigsaft einfach die Exkremente der Aphiden darstellt. Manche Ameisen (z. B. die gelbe Wiesenameise, Lasius flavus) pflegen auch die Eier ihrer Blattläuse während des Winters. Man kennt ferner gegenwärtig nicht bloß ungefähr 300 gesetzmäßige Ameisengäste (Myrmekophilen), sondern weit über 1200. Die biologische Einteilung derselben in echte Gäste, indifferent geduldete Einmieter, feindlich verfolgte Insassen und eigentliche Parasiten wäre hier wohl auch kurz anzudeuten gewesen. Die Larve des Goldkäfers, die in den Ameisenhaufen lebt, gehört nicht Cetonia aurata an, sondern Cetonia floricola. Die „Myrmica molificans Mexikos" (S. 400) muß durch Pogonomyrmex barbatus aus Texas ersetzt werden. Daß diese ackerbautreibenden Ameisen eine „Aussaat" von Körnern des Ameisenreises vornehmen, ist nicht zutreffend und noch neuerdings von Wheeler berichtigt worden; es handelt sich nur um zufällig aufgegangene Abfälle der Samenvorräte. Die in Italien lebenden Sammelameisen gehören der Gattung Messor an. Die Pilzzucht der Blattschneiderameisen (Atta, nicht Oecodoma cephalotes) ist nicht ganz richtig geschildert. Den Nährboden des Pilzes (Rhozites gongylophora), der im sog. Kohlrabistadium den Ameisen zur Nahrung dient, bildet nicht eine „weiche Komposterde", sondern die schwammartige Masse der zerkauten Blätter. Den Grundstock für neue Pilzgärten nehmen die Weibchen bereits beim Paarungsfluge in ihrer Mundhöhle mit und kultivieren ihn dann bei der Gründung ihrer neuen Kolonie weiter. Die Schutzameisen, welche gewisse Pflanzen vor den Blattschneidern schützen, sind nicht „eine größere Ameisenart" (S. 400), sondern im Gegenteil viel kleinere Arten (Azteca). Die neue, interessante und vollkommen bestätigte Entdeckung, daß gewisse Weberameisen (Oecophylla usw.) ihre eigenen Larven als Webschiffchen zum Spinnen ihrer Nester gebrauchen, könnte für eine neue Auflage ebenfalls Erwähnung finden. Ebenso die bei den Termiten (S. 434) innerhalb der Gattung Termes übliche Zucht eines Nährpilzes, der ähnlich wie bei den Blattschneiderameisen schwammförmige Pilzgärten oder Pilzbeete in ihren Nestern bildet.

Dem wirklich vortrefflich angelegten und durchgeführten Lehrbuch von Wintler müssen wir alle Anerkennung zollen, und wir wünschen ihm viele Leser, besonders unter den Lehrern. Die Ausstattung ist eine vorzügliche, der Preis sehr billig. Die 235 Illustrationen, unter denen sich 21 Vollbilder finden, sind durchweg recht gut, viele sogar mustergültig. Nur einige wenige, z. B. das Ameisenbild auf S. 398, dürften wohl durch bessere künftig ersetzt werden.

E. Wasmann S. J.

Grünes Laub und weißer Flieder. Gedichte von **Br. Willram (Ant. Müller).** 12° (160) Münster 1906, Alphonsus-Buchhandlung. Geb. *M* 3.—

Hoher Gedankenflug, sichere Handhabung der Sprache, Kraft und Energie sind die charakteristischen Eigenschaften dieser Poesien. Zartere Saiten berührt der Dichter selten, wie denn überhaupt das Herz selbst in der Behandlung an sich ergreifender Stoffe nicht recht zur Geltung kommt. Das Einleitungsgedicht „Höhensehnsucht" zeigt uns die ganze Eigenart seiner Muse:

Sonnenadler meiner Lieder,
Heb den stolzen Fittich wieder,
Den dir Neid und Bosheit lähmten;
Schwing dich auf zu jenen kühnen
Hochgetürmten Gletscherhünen,
Zu den Wolkengold-verbrämten;

Wetz die stumpfgewordnen Fänge
An dem schroffen Felsgehänge
Über blitzversengten Forsten;
Nicht in Tales Dämmerdunkel —
Nein — im Morgenglanz-Gefunkel
Freier Berge willst du horsten!

Adlerart ist, sich zu wiegen
Hoch im Ätherblau, zu fliegen
Furchtlos über Höhn und Schlünde;
Sonnenadler meiner Lieder,
Klimm zur goldnen Freiheit wieder;
Denn die Freiheit ist nicht Sünde!

Die kleine Sammlung zerfällt in zwei Teile: „Lieder, die geflogen kamen" und „Bildnisse in goldnen Rahmen". Unter den ersteren befriedigen am meisten „Huldigung", „Super montes", „Das Lied der Heimat" sowie das einfache, aber in seiner Art vollendete „Menschenlos":

Es stößt von seiner Kindheit Strand
Der Mensch ins Meer des Lebens
Und segelt nach der Sehnsucht Land —
Und späht und späht vergebens
In Nacht und Wind und Wogenbraus
Nach seines Glückes Sternen aus,
Bis ihn des Todes milde Hand
Aus wilden Stürmen rettet
Und sanft im Grabe bettet.

Dagegen erheben sich die vielen Frühlings- und Wandergedichte kaum über das Niveau des Alltäglichen, obwohl die Verse immer glatt fließen und oft den Eindruck gefälliger Musik auf den Leser machen.

Im zweiten Teil entfaltet Müller sein ganzes Talent, zeigt dabei aber auch seinen Hang zum Phantastischen. Trotz hoher dichterischer Schönheiten lassen daher diese glänzenden Balladen „Vision", „Die Sibylle", „Die Machabäer", „Dies Veneris" keinen vollkommenen ästhetischen Genuß zu. Man staunt, bewundert, lobt die kühnen Ideen des Verfassers, steht aber immer unter dem Eindruck von stark beabsichtigten Theatereffekten. Dies Veneris erinnert überdies in seiner Schilderung des heidnischen Bachanals mehr als gut an das bekannte „Gastmahl" in Quo vadis. Nur die folgende Szene ist ganz des Dichters Eigentum:

— — — Da gellt ein heisrer Schrei;
Der Boden zittert, in der Tiefe brüllt
Laut auf das Meer;
ringsum die Lichter löschen — —
Und vor der Gäste weinumflortem Blick
Ballt sich die Luft zu grauen Wolkenschwaden
Von gelbem Glanz umsäumt; — —
ein Menschenhaupt
Taucht aus dem Dunkel, blutig, dorngekrönt,
Von Schmerz zermalmt — und durch die Runde schweift
Des Dulders Blick in namenloser Qual. — —

Entsetzen schauert durch den Kreis der Gäste —
Weit vorgebeugt, mit vorgequollnem Aug'
Der Kaiser starrt; — —
bis an die Lippen bleich
Steht stumm Sejan, von kalter Furcht geschüttelt;
Und aus der Nebel undurchsicht'gem Flor
Glüht zweier Hände rosenrotes Mal; — —
Ein marmorweißer, wunder Menschenleib
Löst langsam sich aus luft'gen Schleiern los;
In Blut gebadet hebt sich die Gestalt
Des Dulders nun vom Grund des Kreuzes ab,
Das einsam ragt;
in hellen Bächen rieselt
Der Saft des Lebens; tiefe Wunden leuchten
In milder Lohe wie Rubinenglanz —
An Hand und Fuß; die Brust — weitaufgerissen
Von scharfer Lanze — zeigt ein Gottesherz,
Das sterbend brach in grenzenloser Liebe. —
So strahlt das Bild erloschner Mannesschöne
In blut'ger Nacktheit vor der Zecher Blick,
Die zitternd stehn mit fahlgewordnen Wangen;
So sühnt ein Gott den Götterkult des Fleisches,
In Blut erstickend den Triumph der Sünde.
Verstummt der Lärm, versiegt das Silberlachen
Geschminkter Phrynen; Aphroditens Lob
Verklungen nun, verrauscht das Bachanal;
Rings alles still — —
ein leises, leises Weinen
Ist hörbar kaum; doch hoch vom Kreuze haucht
Ein tiefes Seufzen nun: „Es ist vollbracht!"
Und wieder gellt ein langgezogner Schrei,
Der Boden zittert, in der Tiefe brüllt
Laut auf das Meer — —

Alois Stockmann S. J.

Empfehlenswerte Schriften.

Gott der Einige und Dreifaltige. Begründung und Apologie der christlichen Gotteslehre. Von Dr Konstantin Gutberlet. 8° (VIII u. 386) Regensburg 1907, vorm. Manz. *M* 6.40

Prälat Gutberlet bleibt unermüdlich. Fast gleichzeitig mit der zweiten Auflage seines Werkes über die Willensfreiheit erscheint ein ganz neues Buch über Gott. Die Vorrede kündigt eine Apologie der wichtigsten und schwierigsten Dogmen des

Christentums an; eine der Einzeldarstellungen, worin namentlich die inneren apologetischen Kriterien berücksichtigt werden sollen, ist das vorliegende Werk, als dessen Vorläufer in der angegebenen Richtung Gutberlet übrigens mit Fug seine Schriften „Der Kampf um die Seele", „Die Willensfreiheit und ihre Gegner", „Ethik und Religion" bezeichnet. Es liegt in dem umfangreichen Stoff, daß das neueste Werk nicht eine Monographie im gewöhnlichen Sinne ist; indem es die gesamte Lehre vom einen und dreifaltigen Gott behandelt, bietet es nicht weniger als die philosophische Theodicee und zugleich den theologischen Traktat De Deo uno et trino. In der Lehre vom einen Gott legt der Verfasser den Schwerpunkt in die Vernunftbeweise, wendet aber auch in der Dreifaltigkeitslehre den Vernunftbegründungen große Sorgfalt zu. Ganz überraschend tritt die Verbindung des Theologen mit dem Philosophen z. B. dort zu Tage, wo bei der Trinitätslehre der Griechen an Eduard von Hartmann erinnert wird (Vater, Logos, nur aus dem Willen des Vaters hervorgehender Heiliger Geist — das Absolute, die Idee, der unvernünftige Wille im Absoluten). Das Neue liegt bei dem umfassenden Plan des Buches weniger in der Sache, die über die früheren Schriften hinausginge, als in der freieren, mehr zusammenfassenden und überblickenden Form, die z. B. fast alle Gottesbeweise unter den Überschriften kosmologischer und teleologischer Gottesbeweis behandelt. Das ist denn auch der Reiz der Schrift: ein Altmeister, der die Schwierigkeiten kennt und anerkennt, legt den Ertrag eines reichen, der Wissenschaft geweihten Lebens dar. Ruhig, nüchtern, streng logisch redet er doch mit einer deutlich fühlbaren, wohltuenden Wärme, ja mit unverkennbarem Schmerz ob des verheerenden Irrtums. Bei aller Spekulation zeichnet Gutberlet der natürliche, sichere Blick des gesunden Menschenverstandes aus; ihm wird nicht bange und ihn blendet es nicht, wenn man ihm von ethischen Kulturwerten der Neuzeit, vom Ringen nach Persönlichkeit, vom rauschenden Flügelschlag moderner Weltanschauung redet: die Phrasen durchschauend, nennt er die Dinge beim rechten Namen. Eigenartig und wirkungsvoll ist die stete Betonung der Unendlichkeit; sie war bekanntlich Gutberlets philosophischer Ausgang. Der sachlichen Ausstellungen können natürlich nicht viele sein. Durch seine Härte überrascht S. 238 der Ausdruck für die göttliche Zulassung der Sünde. Zu S. 204 glauben wir nicht, daß die Notwendigkeit einer scientia media in infinitum die größte Schwierigkeit des Molinismus sei. Man kann ruhig zugeben, daß es für das bedingt Zukünftige keine Vorsehung gebe.

Institutiones theologiae dogmaticae. Tractatus de Deo uno et trino. Auctore Petro Einig. Editio altera. 8° (VIII u. 218) Treviris 1905, ex officina ad S. Paulinum. *M* 3.—

Von Einigs trefflichem Kursus der Theologie hat zuerst die Gotteslehre die zweite Auflage erlebt. Tiefgehende Änderungen waren bei der Gründlichkeit und Klarheit der ersten Auflage (s. diese Zeitschrift LIII 321 f) unmöglich; dennoch bemerkt man hier und dort die vervollkommnende Hand. Zu den größten Neuerungen gehört die höchst zeitgemäße Einfügung der These 8: Deus est ens a se, non tamen causa sui: früher wurde dieser Irrtum nur bei Besprechung der Schellschen Dreifaltigkeitslehre kurz berührt. Eine Änderung methodischer Art ist die Umstellung der zwei ersten Thesen: Die natürliche Erkennbarkeit Gottes wird jetzt nach den Gottesbeweisen vorgetragen. Diese Ordnung hatte der Verfasser schon früher de Deo trino befolgt, und sie hat für den Schüler gewiß Vorteile. Der Schüler sieht in den Gottesbeweisen die natürliche Klarheit, wie in der Lehre von der

Dreifaltigkeit das Geheimnis mit eigenen Augen, und er braucht für die neue These von der Erkennbarkeit nur noch die positiven Argumente. Für die dritte Auflage, die hoffentlich recht bald erscheint, könnte man S. 30 eine Definition der metaphysischen Zusammensetzung wünschen, die sich auch auf solche wesentliche Teile erstreckt, wie sie in den Beispielen S. 31 oben und S. 35 f angeführt werden. Ausdrücklich seien noch die Übersichtlichkeit, die Sicherheit der Darstellung und namentlich der Zusammenhang mit den Theologen der Vorzeit hervorgehoben. Stellenweise ist das Buch geradezu eine Mosaik aus Worten der großen Scholastiker; vor ihren Beweisen, Erklärungen, Lösungen tritt der Verfasser bescheiden in den Hintergrund. Der junge Theologe, der nach Einig studiert, liest sich von selbst in die klassische Sprache der alten Theologie hinein.

Ob wir Ihn finden? Gedankenwanderungen durch Großwelt und Kleinwelt, Innenwelt und Außenwelt. Von A. Meyenberg. Dritte, unveränderte Auflage. 8° (216) Luzern 1907, Räber. *M* 1.50

Eine Gotteslehre im kleinen, voll rhetorischen Feuers! Die Schrift ist aus Vorträgen hervorgegangen und hat auch die Vortragsform beibehalten. Nicht in schulmäßiger, vorsichtig tastender Form entwickelt hier Meyenberg die Gottesbeweise und den Begriff Gottes, sondern er schöpft die Schlußfolgerungen möglichst voll und unmittelbar aus den Prämissen, alles in begeisterter, reicher, zuweilen fast dithyrambischer Sprache. Der Verfasser redet nicht zu dem Menschen, der zweifelnd untersucht, wie weit etwa der teleologische Gottesbeweis ihn führe: ohne viele Mittelglieder ergibt sich ihm aus der Ordnung der Welt nicht bloß der weise Ordner, sondern der allweise und unendliche Gott. In besonderer Fülle und Schönheit ist der Ordnungsbeweis im weitesten Sinne durchgeführt, und hier wieder wirkt am originellsten die Verwendung der Alpenherrlichkeit. Bald großartig, wenn im Föhnsturm und Föhnlicht alles siebenfach lebt und die Berge jubelnd zu hüpfen scheinen, bald lieblich, wenn der Frühling in einer Bresche der Schneemauern ein Paradies von zarten Blumen schafft, tönt das Hochorchester zur Ehre Gottes von allen Kulmhöhen in eins zusammen. Die Schrift ist an solchen Stellen wie eine Theodicee der Alpen.

Das Zeugnis der Kirchenväter. Die Kernpunkte der christlichen Glaubens-, Sitten- und Gnadenlehre dargestellt in Zitaten aus den Väterschriften. Von Alois Hülster, Rektor. 8° (XII u. 246) Paderborn 1907, Schöningh. *M* 2.20

Wer zur christlichen Lehre Belegstellen aus den Vätern bequem bei der Hand zu haben wünscht, greife zu diesem Buche. Die Stellen sind nach dem Katechismus geordnet; eine kleine Tabelle (S. x f) gibt auch die Zeit an, der die angezogenen Schriftsteller angehören. Besonnene Vorsicht zeigt sich in der Auswahl der Texte.

Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken von Dr Martin Grabmann. [Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. 14.] 8° (VIII u. 176) Wien 1906, Mayer. *M* 3.60

Mit Vergnügen und nicht ohne vielfache Frucht liest man diese klar geschriebene Studie. Aquasparta und seine Lehre können schon ohne den geschichtlichen Zusammen-

hang den Leser fesseln. Denifle bezeichnet den Kardinal als einen der klarsten Köpfe unter den Franziskanern, in der scholastischen Zeit war er hoch geschätzt. Selbst die Sprache dieses Scholastikers wird als frisch, schwungvoll gerühmt, voll freundlichen, anziehenden Kolorits. Grabmann behandelt die Quaestiones de fide et cognitione, die von den unermüdlichen Franziskanern von Quaracchi 1903 herausgegeben sind. Er nennt diese Quästionen eine Erkenntnislehre. Der Ausdruck ist in weiterem Sinne zu nehmen; denn Aquasparta behandelt manches, was wir heute durchaus der Psychologie zuweisen und was einige als Theorie der Erkenntnis von der Erkenntnistheorie unterscheiden. Auch die Quästionen vom Glauben enthalten nur zum Teil Apologetik, theologische Erkenntnislehre. Doch bietet die Quästion: Ob das Heil einzig und allein im Glauben und Gesetz der Christen sei? eine Apologetik so ausführlich, wie es für das Mittelalter außergewöhnlich ist. Sieben Beweise entwickelt Aquasparta und schließt: „Das allein ist also die heilbringende Religion und der wahre Glaube; wer an ihn nicht glaubt, da doch die Welt schon glaubt, ist ein größeres Wunder als er." Indem Grabmann nachweist, daß der Kardinal in den entscheidenden Punkten auf seiten des hl. Augustinus steht, „mit augustinischen Tinten" darstellt, löst er das Versprechen seines Untertitels. Aquasparta ist Schüler des hl. Bonaventura, in ihm findet sich ausgereift die Anschauung der älteren Franziskanerschule. Und was von der Schule überhaupt gilt, zeigt der Verfasser auch an ihm: die Gegnerschaft gegen Aristoteles ist nicht eine völlige Ablehnung, man kennt ihn vielmehr und benutzt ihn, sucht ihn auch wohl mit Augustinus zu versöhnen, aber man gibt ihm nicht wie in der gegnerischen Schule bei den jüngeren Dominikanern in philosophischen Fragen schlechthin den Vorzug. Aquaspartas Polemik ist ruhig und edel; non multum bene intelligibilis, so lautet eines seiner milden Streitprädikate. Grabmanns Darstellung ist übersichtlich und reich an Literaturangaben; sie hält zwischen trockenem Registrieren und allzu lebendiger Darstellung eine gute Mitte. Eine etwas schwächere Stelle mag S. 32 ff sein; man möchte wünschen, daß die Frage, ob Aquasparta oder Wilhelm von Folger der Verfasser der strittigen Quästionen sei, mit größerer Bestimmtheit, wenn möglich, gelöst wäre.

Die heiligen Schriften des Alten Testaments. Ausführliche Inhaltsübersicht mit kurzgefaßter spezieller Einleitung. Von P. Konstantin Roesch O. Cap. I. Tl: Die historischen Schriften. gr. 8° (VI u. 256) Münster 1908, Aschendorff. *M* 4.—

Wie früher über das Neue Testament (vgl. diese Zeitschr. LXIX 319 f), so liefert jetzt zur Förderung des Studiums der Heiligen Schrift bei den Theologiestudierenden der hochw. Verfasser ein recht brauchbares Hilfsmittel über das Alte. Die speziellen Einleitungen orientieren kurz und bündig über die Hauptfragen und die bemerkenswertesten Ansichten. Man wird dem besonnenen Urteil des Verfassers durchgehends beistimmen können; so dem, was S. 15 über die mosaische Urheberschaft des Pentateuchs, über Sprachcharakter, Stil, Doppelberichte, Quellenschriften gesagt ist, und ebenso den Darlegungen S. 121 212 218 225. Die bei den Einleitungen verzeichnete Literatur berücksichtigt in ausgiebiger Weise die katholische und akatholische Bücherwelt und bringt auch Verweisungen auf Monographien, Abhandlungen in Zeitschriften für spezielle Fragen. Für eingehenderes Studium sind reichliche Fingerzeige nebst brauchbaren Angaben mitgeteilt. Mit Recht nennt der Verfasser die Inhaltsübersichten ausführliche. Sie geben nicht ein mageres Gerippe, sondern eine sehr gut lesbare, gut zusammenhängende und über das Wichtige

belehrende Darstellung des Inhaltes; die geschichtlichen Ereignisse sind recht gut erzählt; die Angaben über Bundeslade, Altar, Zelt, Vorhof u. dgl. vermitteln eine klare Vorstellung; die Gesetzesgruppen über Opfer, Aussatz, Festtage, Vorschriften betreffs Ehe, Reinheit, sind gut übersichtlich angeordnet. Aufgabe und Zweck der Inhaltsangaben ist, wie das Vorwort sagt: sie sollen ein Schlüssel sein zum besseren Verständnis des Gedankenganges, das Interesse anregen und nach der Lektüre eines Buches einen raschen Überblick und das Festhalten des biblischen Stoffes erleichtern. Man kann mit vollem Rechte sagen, daß der Verfasser dem angestrebten Zweck gerecht geworden ist. Die chronologische Tabelle S. 170 171 mit den Angaben aus den Quellen (Königsb. und Chron.) sei noch besonders erwähnt.

Les idées de M. Loisy sur le quatrième Évangile. Par l'abbé Chauvin. 12° (292) Paris 1906, Beauchesne. *Fr.* 3.50

In sieben Kapiteln folgt Chauvin Loisys Leitgedanken über das Johannesevangelium Schritt für Schritt. Kapitel I behandelt die äußeren Zeugnisse für die Authentizität des Johannesevangeliums; besonders wird der Wert der Zeugnisse des hl. Irenäus und des Papias von Hierapolis hervorgehoben, die Loisy in oberflächlichster Weise beiseite geschoben. Kapitel II weist nach, daß sowohl der innere Gehalt wie der literarische Charakter des vierten Evangeliums der Autorschaft des Apostels Johannes durchaus nicht widersprechen. Kapitel III zeigt die Unhaltbarkeit der Anschauungen Loisys über den literarischen Ursprung des vierten Evangeliums. Kapitel IV und V weisen die Aufstellungen Loisys zurück, als sei das vierte Evangelium eine „mystische Beschauung" oder eine „theologische Betrachtung". Kapitel VI erweist die Exegese Loisys, der überall Allegorien findet, als vollständig falsch. Kapitel VII zeigt dies an einer Reihe von Beispielen. Chauvins Ausführungen sind klar, seine Ablehnung der Anschauungen Loisys nur zu sehr begründet. Syllabus und Enzyklika Pius' X. haben ihm recht gegeben. Im Gegensatz zu einer Kritik R. Butins im Catholic University Bulletin (January 1907) erachten wir es als einen Vorzug der Arbeit Chauvins, daß er wiederholt auf die Übereinstimmung Loisys mit den rationalistischen protestantischen Autoren hinweist. Denn damit ist die Quelle aufgedeckt, aus der Loisy schöpfte; die „inneren Gründe" der Rationalisten im Kampf gegen das vierte Evangelium sind nicht besser als die Loisys. Auch durfte Chauvin mit Recht auf den priesterlichen Charakter Loisys hinweisen; denn wenn schon der einfache Gläubige wissen muß, daß er nicht Katholik sein kann und zugleich Lehren verteidigen darf, die mit der Lehre der Kirche in eklatanten Widerspruch geraten, um wie viel mehr der Priester! Mag Loisys System auch noch so elegant und bestechend sein, es war von einem gefährlichen Apriorismus diktiert, und ein katholischer Priester hätte es nie aufstellen dürfen, und jetzt ist es durch das Dekret Lamentabili sane und die Enzyklika Pascendi dominici gregis authentisch gerichtet.

Die Bekehrung des hl. Paulus. Eine exegetisch-kritische Untersuchung. Von Dr theol. Emil Moske. 8° (XII u. 102) Münster 1907, Aschendorff. *M* 2.50

Verfasser stellt sich die Aufgabe, an der Hand der Quellen, der paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte und in steter Auseinandersetzung mit der Kritik und Exegese, das große Ereignis von Damaskus geschichtlich zu untersuchen. Bei der Bedeutung des hl. Paulus gewiß ein dankbares Thema. Nachdem dasselbe in der Einleitung aufgestellt worden, folgt im I. Kapitel die Besprechung der

Quellen und der sich aus ihnen ergebenden Schwierigkeiten. Im II. und III. Kapitel wird die Wirklichkeit der Erscheinung und daran anschließend die Unhaltbarkeit der ihr entgegengestellten Hypothesen auf Grund der Quellenberichte dargetan. Endlich behandeln das IV. und V. Kapitel die Vorbereitung des Apostels auf die Bekehrung und seine innere Umwandlung durch dieselbe. Mit großem Fleiße ist die Literatur zusammengetragen und benützt; so ist denn auch die Behandlung der verschiedenen Ansichten eine sehr vollständige geworden. Verfasser erklärt die einschlägigen Schriftstellen unter treuem Festhalten an der Wahrheit derselben mit Geschick und überzeugender Klarheit. Auf diese Weise hat er auch für die Apologetik einen schätzenswerten Beitrag geliefert, indem er mit der Wirklichkeit der Christuserscheinung vor Damaskus auch die Auferstehung des Heilandes selbst erwiesen hat.

Essays von Dr theol. K. Krogh-Tonning. 1. Plato als Vorläufer des Christentums. 2. Leibniz als Theolog. 8° (XII u. 226) Kempten 1906, Kösel. *M* 4.50; geb. *M* 5.50.

Die erste Studie über Plato als Vorläufer des Christentums ist von hohem Werte in unsern religionsfeindlichen Tagen, indem sie zeigt, wie dieser tiefe Denker aus dem Dunkel des Heidentums zu Wahrheiten vorzudringen sich abmüht, deren sichern Besitz wir allein dem Christentum verdanken. Nur ein philosophisch durchgebildeter Geist durfte sich an eine Untersuchung wagen, welche ganz und gar dem Gebiete der hohen Spekulation angehört. Der gemachte Versuch bekundet, daß Dr Krogh-Tonning dazu berechtigt war. Zunächst werden aus Timaeos, Phaedros, Phaedon, Symposion, Philebos und der Schrift über den Staat in ebensovielen Kapiteln die moralischen und religiösen Grundgedanken hervorgehoben und in einem zweiten Teil die Ergebnisse übersichtlich zusammengestellt. Mit der bei Platos phantasiereicher Darstellung doppelt notwendigen Besonnenheit führt uns der Verfasser der Reihe nach die betreffenden Ausführungen des großen Griechen vor und weist nach, daß er von den Wahrheiten des Christentums über Gott, Glückseligkeit, Sünde und Erlösung überraschende Ahnungen hatte. Die Unbestimmtheit und Unsicherheit, mit der Plato seine Lehren nicht selten vorträgt, Irrtümer, die er bisweilen einstreut, Widersprüche, in die er sich hie und da verwickelt, werden dabei nicht verhehlt und so der unermeßliche Abstand von den göttlichen Lehren des Christentums gebührend hervorgehoben. Das hindert aber keineswegs, mit lebhaftem Interesse dem Ringen eines genialen Geistes nach den höchsten Wahrheiten zu folgen. Die anziehende und lichtvolle Darstellung erleichtert dabei das Eindringen in die tiefen Gedankengänge nicht wenig. Es scheint fast überflüssig zu bemerken, daß Platos Lehre dem Schicksale anderer hervorragender Geisteserzeugnisse nicht entgehen konnte und auch von gründlichen und scharfsinnigen Kennern verschieden aufgefaßt wurde. Indessen bringt Dr Krogh-Tonning immer für seine Ansichten gute Gründe bei. In unserer, von naturwissenschaftlicher Erudition überfluteten Zeit mag es eine wohltuende Abwechslung bieten, auch einmal sich in den Höhen philosophischer Spekulation zu bewegen.

Die zweite Abhandlung trägt die Überschrift: Leibniz als Theolog. Dem eigentlichen Gegenstand der Studie sind ein kurzer Lebensabriß und einige Angaben über den philosophischen und christlichen Standpunkt Leibnizens vorausgeschickt. Die theologischen Ansichten des einzigartigen Gelehrten werden vorzugsweise daraufhin geprüft, ob sie mehr eine protestantische oder katholische Überzeugung bekunden. Um unwesentliche Weiterungen zu vermeiden, wird auf die vielen einzelnen

in Betracht kommenden Aktenstücke nur gelegentlich Rücksicht genommen und das als Manuskript hinterlassene Systema theologicum zur Lösung der Frage allein zu Grunde gelegt. Bei der Unklarheit und dem Schwanken, aus denen Leibniz nie ganz herauskam, war es ein richtiger Gedanke, sich auf diese jedenfalls späte Schrift zu beschränken, in der er eine Übersicht über den ganzen christlichen Lehrinhalt gibt. Wenn wir nun dem Verfasser bei der Analyse des Systems folgen, können wir nicht zweifeln, daß in vielen wesentlichen Punkten, wie das unfehlbare Lehramt, gute Werke, Verdienst, Fegfeuer, Sakramente Leibniz katholisch dachte. Jenen, welche um jeden Preis den katholisierenden Leibniz begraben wollen, bleibt nur der eine Ausweg, zu behaupten, die Schrift enthalte gar nicht seine persönliche Überzeugung. Krogh-Tonning weist diesen Einwand aus vielen triftigen Gründen als eine Verlegenheitsausrede zurück und dürfte dabei wohl die besten Leibnizkenner auf seiner Seite haben.

Collection „Science et Religion". Etudes pour le temps présent. Vol. 436—456. 12° (64) Paris 1907, Bloud & Co. à 60 *cts.*

Das ausgesprochen apologetische Moment, das anfangs vorherrschend war (vgl. diese Zeitschrift LXVI 477), ist bei der unerwartet großen Ausdehnung des Unternehmens allmählich mehr in zweite Linie gerückt. Heute hat man eine Sammlung zeitgemäßer Broschüren vor sich, in eine Anzahl verschiedener Serien verzweigt, die schon äußerlich durch den Umschlag sich unterscheiden und ihre besondern Stoffgebiete bebauen, somit wieder selbständige, für sich abgeschlossene Sammlungen darstellen. Unter den 19 Nummern, die hier vorliegen (Nr 445 und Nr 451 sind nicht zugegangen) sind nicht weniger als 12 solcher Serien vertreten. Schon früher ist stets betont worden, daß die Nummern unter sich in Bezug auf Richtung, Schreibweise und Wert die größten Verschiedenheiten aufweisen; auch die Praxis in Bezug auf die kirchliche Druckerlaubnis scheint eine außerordentlich verschiedene. Lepin-Évangiles Canoniques et Évangiles Apocryphes beruht fast ganz auf deutscher protestantischer Forschung. Rivière, La Propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles ist nur ein Auszug aus Harnacks „Mission und Ausbreitung des Christentums" als der première monographie de cette importante question, wenn auch immerhin mit einigen katholischen Vorbehalten. Das sonst reichhaltige Doppelheft Thouverez, Charles Darwin kommt dem Entwicklungsgedanken so sehr weit und sympathisch entgegen, daß Vorsicht notwendig ist. Labriolle, Vie de Paul de Thèbes et Vie d'Hilarion par St Jérôme begleitet die Übersetzung dieser Heiligenleben mit Einleitungen und Anmerkungen, welche die Autorschaft des hl. Hieronymus und die historische Existenz der beiden Einsiedler festhalten, im übrigen aber die Erzählungen als willkürliche Gestaltung dichterischer Phantasie behandeln. Dagegen gibt aber z. B. Mallet, Qu'est-ce que la Foi? treffliche Belehrung über Begriff und Wesen des Glaubens; de Lapparent, Les Silex taillés et l'Ancienneté de l'Homme ermöglicht eine vernünftige Abschätzung der so viel mißbrauchten prähistorischen Forschung; Gaignet, Le prétendu Mariage de Bossuet widerlegt eingehend eine neuerdings aufgefrischte, schon in der Revue de Lille 1904 von Salembier siegreich zurückgewiesene Geschichtsfabel; Renaudin, L'Assomption de la Sainte Vierge orientiert über den genaueren Sinn und die historische Überlieferung dieser frommen Glaubensmeinung;

Vulliaud, Pensées et Fragments. Extraits des Oeuvres et de Manuscrits inédits de Ballanche bringt eine Blütenlese aus dem gesamten literarischen Nachlaß des auch in dieser Zeitschrift (LXIX 108) ehrenvoll genannten Romantikers. Großes Interesse bietet Mentré, A. Cournot, wo ein guter Einblick in die Geistesarbeit des merkwürdigen Denkers vermittelt wird, der trotz vielseitigen schriftstellerischen Schaffens im Leben unbeachtet, erst nach seinem Tod (1877) Bedeutung und Schule erlangt hat. Gastoué, L'eau Bénite. Ses origines, son histoire, son usage, gibt das Geschichtliche und Liturgische über das Weihwasser, nicht so sehr das Praktische und Erbauliche, wie es P. Theiler mit seinem Schriftchen für uns Deutsche (vgl. diese Zeitschrift LXXII 348) bietet, und zwar so, daß er auf die religiösen Lustrationen bei Juden und Heiden des weiteren eingeht. Zur Belehrung weiterer Volkskreise ist Lorin, L'Organisation professionelle et le Code du travail wohlgeeignet. Besondere Freude bereitet wieder der Lyoner Rechtsanwalt Boucaud, der in dem trefflichen Schriftchen l'Epanouissement social des Droits de l'Homme die Grundsätze des Naturrechtes in Bezug auf Selbsterhaltung Eigentum, Erziehung und Ehe klar und volkstümlich zur Geltung bringt.

Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales inediti a saeculo XVI. ad XIX. curante C. Beccari S. J. Vol. V. P. Emanuelis d'Almeida S. J. Historia Aethiopiae Liber I—IV. gr. 8° (LXIV u. 526) Romae 1907, Luigi. *L.* 25.—

D'Almeida war als Oberer und Visitator der äthiopischen Mission 10 Jahre lang (1624—1633) in Abessinien tätig und wirkte nach Vertreibung der Missionäre 13 weitere Jahre als Rektor von Goa und Provinzial der indisch-portugiesischen Mission. Er verfaßte sein Werk: Historia de Ethiopia a alta ou Abasia auf Befehl des Ordensgenerals Mutius Vitelleschi und sandte es in seinem Todesjahr 1646 nach Portugal. Der Wert desselben wurde dort nicht erkannt; der von Tellez bearbeitete und 1660 zu Coimbra erschienene Auszug ist eine rhetorisierende Glanzleistung ohne geschichtlichen Wert. Tatsächlich ergänzt die Historia Almeidas von der nur noch eine Handschrift im Britischen Museum sich findet, die Darstellungen von Paez (vgl. diese Zeitschr. LXIX 449 u. LXXI 228) und Barradas (vgl. diese Zeitschr. LXXII 236) ganz wesentlich und bietet namentlich in ihrem geschichtlichen und geographischen Teile Treffliches. Beispielsweise würden die Studien d'Abadies und Paulitschkes über die Oromos oder Gallas ungleich gewonnen haben, hätten sie Almeida gekannt. Wie Beccari nachweist, entwickelt Almeida in der Sichtung und Untersuchung der einheimischen älteren Geschichtsquellen einen für seine Zeit ganz ungewöhnlichen kritischen Sinn. Für die sorgfältige äußerst gehaltreiche Einleitung schulden wir dem Herausgeber besondern Dank. Sie führt nicht bloß gut in den neuen Band und seine Quellen ein, sondern bringt daneben eine Fülle für die Missionsgeschichte jener Periode überhaupt bedeutungsvoller Aufschlüsse und Fingerzeige. Speziell hervorgehoben und unsern Kirchenhistorikern zur Beachtung empfohlen sei die gelungene und wohl endgültige Entlarvung des Pseudo-Patriarchen Joh. Bermudez (LIII f), der es verstanden hat, die Geschichtschreibung seit zweieinhalb Jahrhunderten zu täuschen und als erster lateinischer Patriarch Äthiopiens heute noch in einigen Kirchengeschichten figuriert. Über Beccaris großes Werk als Ganzes ist LXVI 336 und LXIX 449 bereits Orientierung gegeben.

Geschichte der Pfarrei St Paulus in Trier. Von Domkapitular Grünewald. 8° (174) Trier 1907, Pfarramt von St Paulus. 70 *Pf.*

Das Buch dient als Festschrift zu der am 24. September 1905 vollzogenen Grundsteinlegung der neuen Pauluskirche in Trier und ihrer künftigen Weihe. „Der frühere Pastor" der Pfarrgemeinde von St Paulus hat als Verfasser den Reinertrag für die neue Kirche bestimmt. Er berichtet über die Schicksale des Klosters der hl. Irmina, einer Urenkelin Dagoberts I., welche dem hl. Willibrord große Schenkungen bei Stiftung Echternachs und dem nach Ansicht der älteren Trierer Geschichtschreiber auf dem Platz einer alten römischen Fruchtscheune (Horrea) erbauten Kloster Ören den Namen „St Irminen" gab. Die Pfarre des hl. Paulus war mit diesem Kloster stets eng verbunden. Auch über die in jener Pfarre wohnenden Genossenschaften der Klosterfrauen der hl. Katharina, der deutschen Ritter und der Schifferzunft, über den Ort Pallien sowie über neuere Orden ist aus älteren und jüngeren Quellen vieles zusammengetragen. Die Festschrift gibt demnach reiche Nachweise zur Geschichte der alten Moselstadt und hat darum dauernden Wert.

Amt Wallburg und Stadt Eltmann. Beitrag zur fränkischen Geschichte. Von Georg Goepfert. gr. 8° (VIII u. 272) Würzburg 1908, Bauch.

Gewissenhafte Lokalforschung wird für Leben und Wissenschaft stets ihre Bedeutung haben, und zwar je mehr sie sich zu dem Kleinen und Einzelnen herabläßt und je mehr sie dabei von Verständnis für das Volk, seine Art und seine Interessen geleitet ist. Gerade aus letzterem Grunde haben oft katholische Seelsorgepriester auf diesem Gebiete Treffliches geleistet, und diesem Trefflichen darf vorliegendes Werk beigezählt werden, die Frucht ausdauernden Fleißes und einer mit Weitblick und Erfahrung verbundenen innigen Heimatliebe. Eltmann gehört nicht zu den Mittelpunkten der Weltgeschichte, aber seine geographische Lage verdient ihm Beachtung, und als Geburtsort von Männern wie Johann Nas, des berühmten Polemikers, Kaspar Förkel, des unglücklichen Abtes von Banz, und Joh. B. Graser, des Pädagogen, wird es öfter genannt; in der Geschichte fränkischer Adelsgeschlechter wie derer v. Fuchs, v. Rotenhan, v. Groß-Trockau spielt es eine Rolle und die in der Liste der fränkischen Fürstbischöfe so hell strahlenden Namen der Echter von Mespelbrunn und der Schönborn haben auch in Eltmanns Vergangenheit unverwischbar sich eingegraben. Gute Notizen finden sich für die Geschichte des Würzburgischen Schulwesens wie der Wallfahrten und Prozessionen. Die Angaben über die einstige Glasfabrikation, den Weinbau und den alten Waldbestand, insbesondere der sichere Nachweis der Spuren der alten Markgenossenschaft haben für wissenschaftliche Gebiete einen weitergehenden Wert. Die Synode des Otto Truchseß 1567 war doch wohl nur Diözesansynode, nicht Tagung von Bischöfen. Freunde der Lokalforschung und Liebhaber des schönen Frankenlandes werden dem Verfasser für die mühevolle Kleinarbeit herzlich Dank wissen. Das Buch ist nicht gewöhnliches Lesefutter, aber viel Merkwürdiges und Lehrreiches ist da zu finden. Auch wird durch eine ziemlich eingehende Inhaltsübersicht und ein etwas spärliches Namenregister das Finden erleichtert.

Bischof Peter Schumacher, Oberhirte der Diözese Portoviejo (Ecuador). Ein apostolischer Mann aus rheinischen Landen im 19. Jahrhundert (1839

bis 1902). Lebensabriß und Briefe. Von L. Dautzenberg C. M. 8° (VIII u. 664) Regensburg 1907, Puſtet. *M* 4.—

Mit Freude begrüßen wir die erſte deutſche Lebensbeſchreibung dieſes ausgezeichneten Biſchofs, der faſt ein Menſchenleben hindurch im Lande Garcia Morenos ſo ſegensreich gewirkt und ſo heldenmütig für die Kirche Chriſti gekämpft hat. Dem Herausgeber ſtanden die Biografía des ſpaniſchen Kapuziners P. Angel de Aviñonet (Herder 1906), die Annales de la Mission, zahlreiche gedruckte Aktenſtücke und Memorias und vor allem der wertvolle Schatz von Originalbriefen zur Verfügung, die Schumacher zwiſchen 1857 und 1902 an ſeine Angehörigen richtete und in denen er in offenſter vertraulichſter Weiſe über die politiſchen, kirchlichen und wirtſchaftlichen Verhältniſſe und Vorgänge in Ecuador ſich ausſpricht. Aus dieſem reichen Quellenmaterial hätte ſich ein prächtiges und auch künſtleriſch abgerundetes Lebens- und Charakterbild geſtalten laſſen. Freilich durften dann die vielen Briefe und Aktenſtücke nicht einfach chronologiſch geordnet und in ihrem vollen Wortlaut mit allen Wiederholungen und epiſchen Breiten abgedruckt werden. Es galt, das wirklich wertvolle Material herauszuheben, zu ſichten, Selbſtverſtändliches und Gleichartiges auszuſcheiden und den ſo gewonnenen Stoff ſelbſtändig nach großen, klaren Geſichtspunkten zu ordnen und zu einem organiſchen Ganzen zu verbinden. Das iſt leider nicht oder in recht unvollkommenem Maße geſchehen. Trotzdem bietet das Buch auch in dieſer Form eine recht anregende Lektüre und einen wertvollen Beitrag zur neueren Staats- und Kirchengeſchichte der ſüdamerikaniſchen Republik.

Aus Indien. Briefe eines Miſſionärs von Sev. Noti S. J. Mit 130 Illuſtrationen nach Original-Photographien, einer Geſamtkarte und Detailkärtchen. 8° (376) Einſiedeln 1907, Benziger. *M* 5.— ; eleg. geb. *M* 6.—

Ein wirklich hübſches Buch aus der Feder eines Miſſionärs, dem Indien ſeit 25 Jahren zur zweiten Heimat geworden; mit deſſen Volk und Geſchicken eine warme Teilnahme ihn verknüpft. In den leichten Rahmen einfacher Reiſeſkizzen fügen ſich in lebensvoller Abwechſlung bunte Schilderungen von Land und Leuten, ſachkundige Aufklärungen über die britiſche Verwaltung, über Verkehrsweſen, Schule, Miſſion uſw., intereſſante philoſophiſche und religionsgeſchichtliche Betrachtungen, geſchichtliche Rückblicke, alles in klarer, anſchaulicher, oft mit viel Humor gewürzter Darſtellung, die nie ermüdet und in angenehmſter Weiſe eine Fülle wertvoller Belehrung vermittelt. Das Buch mit ſeinem reichen, gut ausgewählten und vortrefflich ausgeführten Bilderſchmuck iſt namentlich wie geſchaffen für Schülerbibliotheken und Leſevereine und kann auch allen Miſſionsfreunden warm empfohlen werden.

P. Georg Freund C. SS. R. Ein Mann der Tat. Von P. Joh. Poliſka C. SS. R. 8° (440) Wien 1907, A. Opitz Nachf. *K* 4.—

Den zahlreichen näheren Freunden und Verehrern des vielverdienten Ordenspriеſters wird es willkommen ſein, ſo vollſtändige und genaue Nachrichten über ſein Leben und Wirken und ſo viele Mitteilungen aus ſeinen Reden, Briefen und Schriften vereinigt zu finden. Zu der mannigfachen Erbauung, welche die Laufbahn eines ſeeleneifrigen, echt apoſtoliſchen Mannes ſtets gewähren wird, kommt hier der Einblick in die Einrichtungen und Verhältniſſe ſeiner Genoſſenſchaft und manches erhellende Schlaglicht auf die religiöſen Verhältniſſe Öſterreichs, namentlich in den großen Städten. Dadurch, daß die Miſſionstätigkeit des Paters in Hannover,

Berlin, Magdeburg usw. einläßlich beschrieben wird, ist auch deutscher Neugierde ein starker Anreiz geboten. Auch von den Ausflügen des P. Freund nach Norwegen und Dänemark, nach Holland und Italien, insbesondere Rom, gibt es mancherlei zu erzählen.

1. **Nach Jerusalem.** Erinnerungsblätter. Von Dr J. B. Hildebrand. 8° (IV u. 208) Luzern u. Zürich 1907, Bäßler, Dreyler & Cie. *M* 2.—

2. **Bakschisch.** Eine Orientreise über Sizilien nach Ägypten, Palästina, Syrien und Konstantinopel. Von Anton Hummel, Ritter des Ordens vom heiligen Grab. 8° (454) Ravensburg 1907, Alber. *M* 3.20; geb. *M* 4.—

3. **In der Heimat des Erlösers.** Erinnerungen an die Württemberger Heiliglandfahrt von Bernhard Blessing, Pfarrer. 8° (II u. 168) Ravensburg 1906, Alber. *M* 1.60

Die erfreuliche Zunahme der deutschen Pilgerfahrten nach Jerusalem hat zur unvermeidlichen Folge, daß die Zahl der kleinen und großen Pilgerbücher von Jahr zu Jahr in fast erschreckender Weise sich mehrt. Da diese Fahrten für die meisten Pilger ein Lebensereignis von tiefgehenden Eindrücken bedeutet, begreift sich sehr gut der Wunsch, diese Eindrücke auch schriftlich zu fixieren und sie auf andere, zumal die nächststehenden Kreise zu übertragen. Nur wenige besitzen einen über diesen Zweck hinausgehenden bleibenden Wert. In den „Erinnerungsblättern" (Nr 1) wirkt überaus wohltuend der echt priesterliche Geist und die innige Frömmigkeit, welche die sehr anschauliche Schilderung der Sanktuarien durchweht. Der Leser macht diese heilige Wanderung wirklich mit andächtigem Gefühle mit und erlebt die ganze Leidensgeschichte geistig mit durch. Die Schrift bietet stellenweise trefflichen Stoff, um eine Passionspredigt in den Rahmen historischer Erinnerungen und Denkmäler zu stellen. Weiter ausholend und frisch und lebendig geschrieben ist die „Orientreise" (Nr 2) des als Reiseschriftsteller bereits rühmlich bekannten Ravensburger Pfarrers. Er hat ein offenes Auge, zumal für das farbenreiche Volksleben fremder Länder, und man folgt seiner Führung gern auch durch oft begangene Strecken. Pilgerreise und Vergnügungsfahrt gehen hier freilich oft stark ineinander über. Einen stark subjektiven Charakter tragen die „Erinnerungen" des Württemberger Pfarrers Blessing (Nr 3), die mehr das innerlich Gefühlte als das äußerlich Geschaute wiedergeben und mit Vorliebe in Naturbildern schwelgen. Alles in allem drei Pilgerbücher, die dem Volke Freude machen und ihm in etwa die wirkliche Fahrt in das Land heiliger Sehnsucht ersetzen werden.

Sozialismus und Christentum. Von Dr Wilhelm Stang, Bischof von Fall River, Mass. Autorisierte Übersetzung von Rudolf Amberg. Mit dem Porträt und einer Biographie des Verfassers. 8° (250) Einsiedeln 1907, Benziger. *M* 3.40: geb. *M* 4.40

Der hochw. Verfasser beginnt mit der Darlegung des Zieles und des Charakters des Sozialismus, schließt hieran die Geschichte des Sozialismus im allgemeinen und des amerikanischen Sozialismus im besondern. Für ihn ist das soziale Problem vor allem eine religiöse Frage: „Die Kirche allein ist im stande, die soziale Frage zu lösen, weil sie das Übel an der Wurzel faßt" (S. 62). „Das ist die praktische Lösung der sozialen Frage: Mitwirken, daß alle den Er-

löser kennen und lieben lernen" (S. 63). Gleichzeitig redet Bischof Stang in weitherzigster Weise der sozialen Reform das Wort. Nicht der Sozialismus, der hier als Konsequenz des Protestantismus gezeichnet wird, bringt der Menschheit das Heil, sondern die Reform nach christkatholischen Grundsätzen. Als wahrhaft „praktische Lehren" (S. 176 ff) bezeichnet Bischof Stang vor allem den engen Anschluß zwischen Priester und Volk, ein gutes Schulwesen, katholisches Vereinswesen. „Der sicherste Weg, nicht nur um den sozialen Mißständen entgegenzuarbeiten, sondern auch um den Wohlstand eines Landes zu vermehren, ist die Reform des Herzens, die Zügelung der sinnlichen Triebe und die Aufmunterung zum Fortschritt in der Tugend." Der religiöse Geist, die warm katholische Auffassung der sozialen Frage, wie sie einen Bischof Wilhelm Emanuel v. Ketteler auszeichnete, beherrscht dieses vortreffliche Buch. Es ist mit vollem und tiefem Verständnis des behandelten Stoffes geschrieben, auch in der Übersetzung leicht verständlich, edel, populär im besten Sinne des Wortes.

Der II. Schweizerische Katholikentag in Freiburg. 22.—25. September 1906. Offizieller Bericht erstattet durch die Zentralstelle des Schweizer. Kath. Volksvereins in Luzern. gr. 8° (382) Stans 1907, Matt. *M* 4.—

I. Jahrbuch des Schweizerischen Katholischen Volksvereins. Bericht über dessen Tätigkeit vom 16. Mai 1905 bis 1. Juli 1907, erstattet von Dr A. Hättenschwiller, Generalsekretär. gr. 8° (270) Stans 1907 von Matt. *M* 2.—

Mit wahrer Herzensfreude haben wir von diesen beiden Dokumenten des schweizerischen katholischen Lebens Kenntnis genommen. Die schweizerischen Verhältnisse sind uns nicht fremd, und die leitenden Persönlichkeiten bekannt. Wir haben uns wiederholt von dem Feuereifer und Opfersinn dieser Männer überzeugen können, Großes von ihnen erwartet. Daß aber in verhältnismäßig kurzer Zeit so Außerordentliches geschaffen werden könne, das haben wir, angesichts der vielen Schwierigkeiten, doch nicht zu hoffen gewagt. Solche Erfolge sind nur da möglich, wo die leitenden Kräfte sich nicht selbst suchen, in aufrichtiger und hoher Liebe zur Kirche, in treuem Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität, sich den Segen dessen verschafft haben, ohne den kein Werk der Menschen gedeiht und Bestand hat. Mögen die Katholiken der Schweiz in dieser Weise voranarbeiten, und sie werden in kurzer Zeit allen Ländern als Vorbild dienen können. Helvetia docet! Dem wackern Generalsekretär Dr Hättenschwiller gebührt für diese Publikation ganz besonderer Dank!

Studien zur Lex Dei. Von Dr Franz Triebs. gr. 8° Freiburg 1905 u. 1907, Herder. 1. Heft: Das römische Recht der Lex Dei über das fünfte Gebot des Dekalogs. (XVI u. 220) *M* 4.—. 2. Heft: Das römische Recht der Lex Dei über das sechste Gebot des Dekalogs. (VI u. 134) *M* 3.—

Triebs bietet hier eine außerordentlich sorgfältige und fleißige Arbeit, die nicht nur für den Theologen, speziell den Kanonisten, sondern auch darüber hinaus für Rechtsgeschichte und juristische Theorie hervorragenden wissenschaftlichen Wert besitzt. Die Beziehungen des kanonischen Rechts zum römischen Recht, somit die Wichtigkeit einer genauen Kenntnis des Ius Romanum für das richtige und volle Verständnis

der Rechtssätze, der prozessualen Regeln und Formen des kanonischen Rechts werden durch diese ausgezeichnete Studie gründlich beleuchtet und erwiesen. Eine eingehendere Besprechung der beiden Hefte gehört in die fachwissenschaftlichen Zeitschriften.

Achter Tag der Denkmalpflege. Mannheim 19. und 20. September 1907. Stenographischer Bericht. Mit 4 Tafeln und 48 Abbildungen. 8° (188) Berlin 1907, Ernst.

Die Mannheimer Tagung hat sich vor allem mit der Erhaltung und Förderung der Schönheit alter Städte befaßt. Ein trefflicher Vortrag des Oberbürgermeisters Dr Struckmann von Hildesheim erläuterte das am 15. Juli 1907 angenommene preußische „Gesetz zum Schutz gegen Verunstaltung von Ortschaften und landschaftlich hervorragenden Gegenden", an die Professor Stürzenacker aus Karlsruhe Bemerkungen anknüpfte über das, was in Baden auf dem Gebiete der Baupolizeiverordnung im Sinne der Denkmalspflege gilt. Der Konservator der Provinz Sachsen, Rehorst, hielt einen längeren, durch viele Bilder erläuterten Vortrag über die Möglichkeit der Erhaltung alter Städtebilder unter Berücksichtigung moderner Verkehrsanforderungen. Professor Meier aus Braunschweig erläuterte die Grundrißbildungen der deutschen Städte des Mittelalters in ihrer Bedeutung für Denkmälerbeschreibung und Denkmalspflege. Ihre Ausführungen bewiesen, daß man mehr und mehr zurückkommt von der unlängst allgemein herrschenden Nivellierungssucht. Vorspringende und zurücktretende Bauteile, krumme, sogar verhältnismäßig enge Straßen, ja die von der Baupolizei zeitweilig als gemeinschädlich verpönten Strohdächer finden ihre gewichtigen Verteidiger. Nur kleinere Städte lieben es, „noch heute in weitblickender Fürsorge für den unausbleiblichen Millionenverkehr" ihre malerischen Straßen in breite geradlinige Wege mit genau nach dem Lineal angeordneten Fassaden zu verwandeln. Eine Einschaltung lieferten die vom erfahrenen Direktor des Hamburger Museums J. Brinkmann erläuterten „Grundsätze für die Wiederherstellung und Ergänzung kunstgewerblicher Altertümer". Gleich den stenographischen Berichten der früheren Tage für Denkmalspflege ist auch dieser hochwichtig. Es sind stets die auserlesensten Kenner, welche über wichtige Fragen der heutigen öffentlichen Kunstübung reden, und die berufensten Fachleute, welche an deren Vorträge ihre Bemerkungen knüpfen.

L'art symbolique du moyen âge à propos des verrières de l'église St-Etienne à Mulhouse avec deux planches. Conférence donnée à la Société industrielle de Mulhouse par M. Paul Perdrizet. 8° (24) Leipzig 1907, Beck. *M* 2.—

Dieser Sonderabdruck aus dem Bulletin de la Société industrielle de Mulhouse ist in vielfacher Hinsicht sehr wichtig. Sein Verfasser wird mit J. Lutz das im Mittelalter weit verbreitete Speculum humanae salvationis, den um 1500 an dreißigmal gedruckten „Heilsspiegel" und die nach ihm gemalten Fenster der Kirche des hl. Stephan zu Mülhausen herausgeben, wie schon in dieser Zeitschrift LXXI (1906) 578 f angezeigt wurde. Hier erfahren wir jetzt nach einer guten Darlegung über die seit dem 4. Jahrhundert beliebte bildliche Gegenüberstellung von Vorbildern aus dem Alten Bunde und Szenen ihrer Erfüllung im Neuen, daß der Verfasser des Heilsspiegels niemand anders sei als der Dominikaner Ludolf von Sachsen, welcher später in den Kartäuserorden trat und dann sein bekanntes

Leben Christi schrieb. Er soll dann auch bei Herstellung der Skulpturen der Fassade des Straßburger Domes mitgewirkt haben. Diese in dem vorliegenden Vortrage aufgestellten Vermutungen haben viel für sich und sollen in dem zu erwartenden großen Buche eingehend begründet werden. Wenn der Verfasser aber S. 20 meint, die Katholiken hätten die Gegenüberstellung von Szenen des Alten und Neuen Bundes seit dem Mittelalter aufgegeben, und sie würden sich wundern, dieselben in der neuen Ausgabe des Heilsspiegels wiederzufinden, dann liegen in diesen Ausführungen doch so viele Irrtümer, daß man sich wundern muß, wie ein Gelehrter sie aussprechen und im Drucke weiteren Kreisen vorlegen konnte.

Der Dom von Würzburg und seine Denkmäler. Von Valentin Klemens Heßdörfer. Mit 64 Illustrationen und einem Grundriß des Domes. 8° (134) Würzburg 1907, Bauch. Geb. *M* 1.50

Einer der hervorragendsten Dome auf deutschem Boden ist der Würzburger, und zwar sowohl als Bauwerk wie durch seine Ausstattung. Eine mächtige über 100 m lange romanische Basilika mit 14 m breitem Mittelschiff, 7 m breiten Abseiten, 58 m langem Querhaus und vier Türmen; rechts ein großartiger spätgotischer Kreuzgang und die stimmungsvolle spätgotische Sepultur, links ans Querhaus sich anschließend die prächtige Schönborn-Kapelle, eines der besten Werke Balthasar Neumanns; im Innern des Domes ein glänzender Barockstuck, das Werk G. Pietro Magnos; dazu manche Skulpturenreste aus dem Mittelalter, darunter namentlich ein mit Reliefs reich verziertes bronzenes Taufbecken, eine herrliche Renaissancekanzel, mächtige Barockaltäre, vor allem aber die Unsumme von Grabmonumenten und Grabplatten in Stein und Bronze, wie sie außer den Domen zu Mainz und Bamberg kein anderer deutscher Dom aufzuweisen hat, verschiedene von ihnen Kunstwerke ersten Ranges: kurz eine Fülle des kunsthistorisch und künstlerisch Interessanten, ein monumentales Lehrbuch der Entwicklung der Kunst vom 12. bis zum 19. Jahrhundert. Ein guter Führer bei einem Rundgang durch den Dom und beim Studium der in diesem aufgehäuften Kunstschätze ist das oben angezeigte Werkchen. Es ist mit viel Geschick und Verständnis bearbeitet, recht übersichtlich angelegt, mit zahlreichen gelungenen Illustrationen versehen und dabei auffallend billig. S. 7 ist die Breite des Querhauses, wie es scheint, unrichtig angegeben. S. 26 wird das Rationale der Würzburger Bischöfe Pallium genannt. Das Monument Gottfrieds II. von Hohenlohe stammt sicher nicht aus dem 13. Jahrhundert, wenigstens nicht in seiner jetzigen Form. Die S. 131 abgebildete Mitra gehört nicht der Zeit Rudolfs von Scherenberg, sondern Friedrichs von Wirsberg an.

Neue Bücher zur Verehrung Jesu Christi.

Les litanies du saint-nom de Jésus expliquées par le révérendissime Père D. Bernard Maréchaux, abbé de Sainte-Françoise-Romaine. 12° (VIII u. 172) Paris 1907, Beauchesne. *Fr.* 1.50. Die kurzen, inhaltreichen Titel und Bitten der Litanei werden in 41 (bzw. 43) Abschnitten gründlich und fromm erläutert, um wirksamer zur tieferen Erkenntnis unseres Herrn zu helfen und zu vertrauensvollerem Gebete. — Andachtsübungen, welche der polnische, 1662 verstorbene Pater Druzbicki schrieb, als die sel. Margareta Maria noch Kind war, sind neu übersetzt in: R. P. Gaspar Druzbicki S. J., **Le Cœur de Jésus**, idéal des Cœurs, présenté à l'amour de tous. Traduit par A. Hamon. 12° (XVI u. 66) Paris 1907, Beauchesne. *Fr.* 1.—. — Die gründlichen, in lateinischer

Sprache schon in dritter Auflage verbreiteten Erklärungen über Geschichte, Wesen Ziel und Übung der Andacht zum heiligsten Herzen Jesu sowie über die Verehrung des Herzens Mariä sind jetzt auch in deutscher Übersetzung erschienen unter dem Titel: **Die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu und des reinsten Herzens Mariä.** Von Hermann Joseph Nix S. J. 8° (XII u. 212) Freiburg 1908, Herder. *M* 2.20. — Für den häufigen, ja täglichen Empfang der heiligen Kommunion wirbt: **Das Gastmahl der göttlichen Liebe.** Von Joseph Frassinetti, Prior zu S. Sabina in Genua. Ins Deutsche übertragen durch P. Leo Schlegel, Cistercienser von Mehrerau. 16° (240) München 1907, Seyfried. 40 *Pf.*; geb. 60 *Pf.* In fünf Kapiteln behandelt der Verfasser das Geheimnis dieses Liebesmahles, seine Güter und die Erfordernisse zur Teilnahme, dann wie häufig und wie eifrig man zu ihm kommen soll. — Ereignisse der letzten Woche des Lebens Christi und Lehren, die der Herr damals aussprach, werden erläutert mit steten Hinweisen auf unsere Zeit und moderne Bestrebungen in: **Leçons d'Écriture Sainte,** prechées aux Gesù de Paris et de Bruxelles. Jésus-Christ. Sa vie, son temps par le Père Hippolyte Leroy S. J. Année 1907. Paris 1907, Beauchesne. *Fr.* 3.—. Dieser Band ist bereits der 13. einer Folge, worin in je zehn Vorträgen Christi Leben dargestellt wird. Der folgende wird den Anfang des Leidens behandeln. — Andächtige und gemütvolle Erwägungen über Jesu Leiden, welche zu fruchtreicherer Benutzung der 14 Stationen helfen, bietet das **Kreuzwegbüchlein** von Moritz Meschler S. J. Mit 14 Bildern nach Overbeck. 16° (XII u. 96) Freiburg 1907, Herder. 75 *Pf.*; geb. *M* 1.30

Breviarium Romanum ex decreto Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V., Pontificis Maximi, iussu editum, Clementis VIII., Urbani VIII. et Leonis XIII. auctoritate recognitum. Editio quinta post alteram typicam. 4 Bde. 18° Ratisbonae 1907, Pustet. *M* 18.—, dazu der Preis für das Proprium; geb. *M* 30.— bis *M* 46.—

Im hastigen Treiben des heutigen Wettbewerbes die führende Stelle zu behaupten, ist nicht leicht. Trotzdem gelingt es der Pustetschen Verlagshandlung für ihre liturgischen Bücher durch immer neue Verbesserungen. In technischer Hinsicht hat diese Ausgabe neue, sehr deutliche Typen, zahlreiche von Schmalzl gezeichnete Vollbilder und Vignetten, in Chagrin gebunden nur 340 gr Gewicht bei 25 mm Dicke. Im Texte sind nach den Lektionen die Responsorien, an höheren Festen die Psalmen ganz gegeben. Verweisungen auf andere Seiten wurden möglichst vermieden, darum an Festen, welche besondere Psalmen haben, diese Psalmen eingesetzt. So kommt diese Ausgabe der Bequemlichkeit weit entgegen; sie gewann an Schönheit und Handlichkeit.

Gegen das Schicksal. Schauspiel in 5 Aufzügen von A. Gaus-Bachmann. 8° (94) Regensburg 1906, Habbel. *M* 1.—

Im 27. Bändchen der Sammlung „Für Herz und Haus" steht unter dem gleichen Titel die Erzählung, welche die Verfasserin jetzt zu einem Drama verarbeitet herausgegeben hat. Mußte man schon der Erzählung nachrühmen, daß sie dramatisch gehalten und höchst eindrucksvoll sei, so muß man ihr in der neuen Gestalt diese Vorzüge in noch höherem Grade zuerkennen. Der Vergleich des Dramas mit der Erzählung ist außerordentlich lehrreich. Statt die Lebensgeschichte der alten Ebner vorzuführen, hebt die Darstellung mit dem Leben des erwachsenen Sohnes,

eines Sozialisten, an. Genau wie die alte Mutter ist er von Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Lage und dem wahnwitzigen Bestreben, um jeden Preis äußeres Glück zu erringen, erfüllt. Aber ebensowohl wie dieser will ihm nichts gelingen, ja er gerät immer tiefer ins Unglück und macht überdies seine Familie elend. Es fehlt nicht an tiefergreifenden Szenen, die sämtlich das Gepräge der Wahrheit und Wirklichkeit tragen. Als eine bühnenmäßige Widerlegung der Utopien des Sozialismus ist das Schauspiel geeignet, Nutzen zu stiften.

Der Lindenmüller. Preisgekrönte Volkserzählung von Katharina Hofmann. 12° (VI u. 248) Freiburg 1907, Herder. *M* 2.—; geb. *M* 2.50

Ein Müller läßt sich verleiten, das Vermögen einer verwandten Familie anzutasten. Einmal auf der Bahn des Verbrechens, sinkt er immer tiefer, bis zum versuchten Mord. Es braucht viel Anklopfens an das harte, stolze Herz, bis es bereut, und dann das verlorene innere und äußere Glück wieder in die Mühle einzieht. Die Kinder der betrogenen Familie heiraten die Kinder von der Mühle, und der Müller findet sich innerlich wieder mit seiner treuen Gattin zusammen, also drei glückliche Paare im letzten Kapitel. Anschauliche, oft vielsagende Sprache, geschickte, spannende Verwicklung, Religiosität und vollkommene Reinheit empfehlen das Volksbuch, dem es auch nichts schadet, daß etliches, wie der windige Amtmann Weidlich und das Emporkommen des Müllers, etwas schablonenhaft geraten sein mag. Manches scharf gezeichnete Bild vergißt man nicht leicht. So die drei greisen Veteranen, die Sonntags nach dem Gottesdienst immer zusammenkommen, langsamen Schrittes, so daß sie stets die letzten werden. „Die langen, grauen Röcke schwankten hin und her, die Köpfe nickten vorwärts, die Stöcke stützten sich schwer aufs Pflaster." Oder wenn der bedrängte junge Lehrer seine Gedanken ordnen will: „Dies war ein so aussichtsloses Beginnen, als ob er einem Ameisenhaufen: Stillgestanden! kommandiert hätte."

1. **Fabiola oder die Kirche der Katakomben.** Von Kardinal Wiseman. Übersetzung von Christian Gmeiner. 8° (536) Einsiedeln 1908, Benziger. *M* 5.—; geb. *M* 6.—

2. **Fabiola oder die Kirche der Katakomben.** Von Nikolaus Kardinal Wiseman. Aus dem Englischen übersetzt von C. zur Haide. 8° (618) Regensburg o. J., Habbel. Geb. *M* 2.

Zwei neue Übersetzungen der Fabiola auf einmal, und diese nicht einmal die einzigen, die im Buchhandel angezeigt sind, das rechtfertigt wiederum die witzige Bemerkung des Mailänder Bischofs, Fabiola sei das erste gute Buch, das den Erfolg eines schlechten habe.

1. Christian Gmeiners Übertragung zeigt Glätte, Frische und Gewandtheit. Was das Äußere der Ausgabe betrifft, ist sie vor andern durch den Bildschmuck ausgezeichnet. Etwa 60 Textfiguren helfen dem archäologischen Verständnisse nach, während 16 Einschaltbilder, zumeist in volkstümlicher Manier gehalten, bedeutende Stellen der Erzählung veranschaulichen.

2. C. zur Haide strebt nach kraftvoller Kürze. Dieses Gepräge trägt nicht nur der Stil, es sind auch kleine Streichungen vorgenommen. Es verdient aber Anerkennung, daß Wisemans Vorrede beibehalten wurde; wer sie kennt, versteht Fabiola besser und urteilt, wo nötig, kritisch milder. Von Dr Anton Weber stammt

ein kurzer, gut unterrichtender Anhang über die römischen Katakomben; darum konnte das ursprüngliche Kapitel Wisemans: Was Diogenes von den Katakomben nicht erzählen konnte, oder wie C. Gmeiner sagt: Zur Topographie und Geschichte der Katakomben, von der Übersetzerin weggelassen werden.

Religiöse Bilder und Bilderbücher.

Düsseldorfer Bilderbibel. Lieferung I. Sechs Lithographien 70 × 85 cm; nach Zeichnungen von Historienmaler H. Commans. Düsseldorf 1907, Schwann. Pro Blatt *M* 1.—; koloriert *M* 2.—; aufgezogen je *M* 1.— mehr. In Wechselrahmen unter Glas *M* 10.—, koloriert *M* 11.—

Vom göttlichen Heiland. Bilder aus dem Leben Jesu. Gemalt von Philipp Schumacher, der Jugend erklärt von Franz Xaver Thalhofer gr. 8° (68) München 1907, Allgemeine Verlags-Gesellschaft. In feinem Kalikoband mit farbigem Titelbild *M* 4.—

Bilder aus dem heiligen Lande. 30 Künstler-Aquarelle von F. Perlberg. Quer-8° München 1907, Andelfinger. *M* 2.—

Neue Kommunionbilder. Nr 64: Leonardo da Vinci, Abendmahl; Nr 65: Neuere Darstellung des Abendmahles. M.-Gladbach 1908, Kühlen. Jedes zu 32 × 44 cm Papiergröße 30 *Pf.*, zu 26 × 37 cm 18 *Pf.*

Düsseldorf verdankt seinen Ruf für religiöse Bilder in katholischer Auffassung der alten, unter Deger und Müller blühenden Schule, von der leider nur wenig übrig blieb, die aber unter andern auch in Commans noch einen tüchtigen Vertreter besitzt. Die sechs vorliegenden Bilder: Mariä Verkündigung, Heimsuchung, Flucht und Jesu Opferung im Tempel, der barmherzige Samaritan und die Übertragung der Schlüsselgewalt an Petrus zeichnen sich aus durch klare Zeichnung, Festhalten an der altbewährten Ikonographie, würdige Darstellung der neutestamentlichen Ereignisse und Benutzung der neueren Technik. Der Verzicht auf den Versuch, durch moderne Auffassung und Einschaltung der neuesten Modeformen zu glänzen, ist dem Zeichner ebensowohl wie der Verlagshandlung als hohes Verdienst anzurechnen. Commans hat sich für jedes Bild auf wenige, gut charakterisierte Figuren beschränkt. Er läßt jede, soviel als möglich, selbständig hervortreten, so daß sie den Kindern in die Augen fällt und bei der Erklärung im Unterricht für sich die Aufmerksamkeit fesselt. Die Zusammenfassung zu Gruppen hat dabei nicht gelitten. Seine Bilderbibel verdient freundliche Förderung und wird beim Unterricht sowohl in der biblischen Geschichte als im Katechismus treffliche Dienste leisten. Immer hat die Kirche ihren Unterricht gerne an Bilder geknüpft. Anschaulicher Unterricht ist heute wohl nötiger als je, weil die Phantasie der Kinder durch so viele andere Vorstellungen beschäftigt, festgehalten und nur zu oft verdorben wird. Ebendiese Überfülle profaner Darstellungen macht auch die Erklärung der von Schumacher gezeichneten Bilder so wertvoll. — Thalhofer hat den rechten Ton getroffen, um dessen 17 farbige Vollbilder und 16 einfachere bei Kindern zu verwerten. Selbst für Erwachsene sind seine Ausführungen ansprechend. In manchen Zeichnungen hat Schumacher die alten, bewährten Vorlagen in glücklicher Weise den heutigen Anforderungen näher gebracht. Warum hat er sich aber in Gegensatz zu fast allen gebräuchlichen Darstellungen der Verkündigung gesetzt, indem er sich Maria beim Eintritt Gabriels nach älterer griechischer Art arbeitend dachte, nicht betend, und indem er dem Erzengel statt des Botenstabes einen in der christlichen

Kunst fast nie bei dieser Szene vorkommenden Ölzweig in die Hand gab? — Dreißig Orte und Gegenden, in denen Ereignisse des Lebens Christi und Mariä stattfanden, hat Perlberg geschildert in starken Farben, welche den sonnigen Glanz Palästinas und Ägyptens veranschaulichen und die einzelnen Gegenstände in scharfen Linien hervortreten lassen. Sie sind zur Erklärung der biblischen Geschichte sehr brauchbar und wegen des billigen Preises leicht zu beschaffen. Auf dem 17. Blatt sollte die für Katholiken fremdartig lautende Unterschrift: „Grab der Maria" in einer folgenden Auflage geändert werden.

Kühlens neuestes Kommunionbild, Leonardos berühmtes Abendmahl, hat durch gute Wiedergabe der Zeichnung und Farbe künstlerischen Wert, welcher den Preis weit übersteigt. Zwei unten angebrachte Tafeln mit den Überschriften: „Mein Glaube" und „Meine Pflichten" zählen in je sieben Abschnitten die wichtigsten Lehren und Gebote der Kirche auf, sind also für jene, welche das Bild einrahmen lassen und öfter betrachten, von hohem Nutzen. Im zweiten, der heutigen Auffassung entgegenkommenden Bilde sind die Apostel zu einer fest geschlossenen Gruppe gesammelt um Christus, der in ihrer Mitte, hinter einem Tische stehend, das Brot segnet. Die Farben sind hier harmonisch verteilt, fein aufeinander gestimmt und weich. Die Ausführung ist, wie bei allen Sachen der Kühlenschen Anstalt, überaus sauber und mit großer Sorgfalt vollendet.

Miszellen.

Die Lavanter Diözesansynoden 1883—1906. Die Nachricht, der Kardinalerzbischof von Köln gedenke für das laufende Jahr eine Diözesansynode einzuberufen, hat diesem altbewährten Befruchtungsmittel des kirchlichen Lebens die Aufmerksamkeit wieder lebhafter zugewendet. Über dem Planen und Vorbereiten einer solchen Synode war Kardinal v. Geissel vom Tode abberufen worden, gleich ihm hat Bischof v. Ketteler, der sich Jahrzehnte hindurch mit dem Gedanken getragen, zum Ersatzmittel von Diözesankonferenzen seine Zuflucht genommen. Bischof Konrad Martin von Paderborn gelang es 1867, mit trostreichem Erfolge die Synode zu feiern, 30 Jahre später (1897) konnte Münster folgen, und Straßburg hat seit 1894 die Feier schon mehrmals wiederholt.

In Italien, wo die geringere Ausdehnung der Diözesen solche Zusammenkünfte erleichtert und die Verhältnisse zuweilen ein Bedürfnis derselben mehr empfinden lassen, kann man das ganze 19. Jahrhundert hindurch die Versuche zur Erneuerung des alten Synodalinstitutes verfolgen. Cesena sah 1824, Venedig 1865, Neapel 1882, Gervia 1892, Pistoja-Prato 1892, Modena-Nonantula 1898, Mailand 1902 Synoden des Diözesanklerus. Unser gegenwärtig regierender Heiliger Vater hat als Bischof zum erstenmal wieder seit 200 Jahren in Mantua 1888 die Diözesansynode gefeiert und als Patriarch von Venedig 1898 seinem neuen Sprengel die gleiche geistliche Wohltat zugewendet. Die Synoden von Luzern 1896 und von Lüttich 1898 zeigen, daß man auch in andern Ländern

das alte Belebungsmittel wieder zu schätzen begann; für England (Liverpool) und die Amerikanische Union (Grand-Rapids 1903) fehlt es nicht an Beispielen. Aus slavischen Gebieten seien beispielsweise angeführt Stanislau 1897, Przemysl 1898 und 1902, Zengg 1906. Besonders reges Interesse für die Wiedereinführung der Synoden zeigte sich in neuerer Zeit in den verschiedenen Ländern der österreichischen Monarchie. Brixen in Tyrol und Ragusa in Dalmatien haben 1900 ihre Synoden gesehen. Laibach ist 1903 mit seiner ersten Diözesansynode gefolgt.

Eine eigenartige Stellung unter diesen vielen Beispielen kommt der Diözese Lavant zu. Dort hatte, nachdem die äußeren Existenzbedingungen des Sprengels seit 1857 erst wieder fest geordnet waren, Fürstbischof Stepischnegg im August 1883 zum erstenmal seit fast 100 Jahren die Diözesansynode um sich versammelt und hatte deren Wiederholung für die nächsten Jahre bereits in Aussicht gestellt, als Krankheit und Tod (28. Juni 1889) störend dazwischen traten. Der neue Oberhirt, Fürstbischof Michael Napotnik, wollte erst die ganze Diözese persönlich bereisen und durch die kirchliche Visitation genauen Einblick in alle Verhältnisse gewinnen, ehe er den Plan seines Vorgängers aufgriff und für Oktober 1896 die zweite Lavanter Diözesansynode nach seiner Bischofsstadt Marburg einberief. Die Feier nahm einen sehr erfreulichen Verlauf und ist nicht ohne Eindruck auf die Öffentlichkeit vorübergegangen. Auch diese Zeitschrift hat damals (1897) auf die Bedeutsamkeit hingewiesen sowohl der Synode selbst (LIII 100) als der auf Grund ihrer Beratungen veröffentlichten Gesta et Statuta (LIII 567). Die weitgedehnte Diözese Lavant in Südsteiermark zählt in 219 Pfarreien und 193 Kapellanien etwa 511 000 Gläubige, für welche 500 Priester unter 24 Dekanen in 671 Gotteshäusern der Seelsorge walten. Sie ist reich ausgezeichnet durch landschaftliche Schönheiten ihres Bodens, aber mehr noch durch ein tiefgläubiges und herzensfrommes Volk, das ihn bewohnt. Slovenen und Deutsche leben hier vermischt. Daß das Slovenische vorherrscht, lassen schon die Namensverzeichnisse der Priester erkennen, doch fehlen deutsche Priesternamen so wenig wie deutsche Kirchenpatrone. Die hll. Heinrich, Ulrich, Wolfgang, Gertrud, Elisabeth, Kunigunde kehren unter den Patronen mehrfach wieder, daneben Koloman und Lambert und natürlich auch Rupert und Valentin. Die deutsche kirchliche Literatur ist bekannt und verbreitet, der deutsche Bonifatiusverein hat seine Freunde, und die Klagenfurter Bücherbruderschaft hat für ihre deutschen Volksschriften hier über 1000 Abnehmer. Die kirchlichen Erlasse für das Volk werden sowohl deutsch wie slovenisch ausgegeben, katholische Zeitungen und Preßvereine gibt es für die Angehörigen der beiden Sprachen. Als der Fürstbischof am 10. Februar 1906 seine deutschen Diözesanen mit einem Hirtenschreiben über den hl. Bonifatius erfreuen wollte, hatte er Sorge getragen, durch ein anderes Schreiben über den hl. Cyrill und Method schon am 9. Februar auch der Andacht der Slovenen genugzutun.

Schon die Akten der zweiten Lavanter Synode 1896 gewähren guten Einblick in die Verhältnisse. In der Seelsorge regt sich ein frischer Zug, mit dem Unterricht in der christlichen Lehre ist es gut bestellt, zahlreiche Kirchen sind im Bau

Volksmissionen und Priesterexerzitien sind eingebürgert, Presse und Wahlbeteiligung bilden für den Klerus einen Gegenstand wachsamer Sorge; zur Armenpflege sind gute Ansätze vorhanden. Gefahren sind der Nationalitätenhader, die Zeitungspolemik und die Ausbeutung des Volkes durch die Juden. Eine liebevolle Rücksicht wird schon hier wie in allen späteren Synoden dem musikalischen Sinn der Bevölkerung. Zu ausgiebiger Behandlung kommt die soziale Frage. Die Gründung von Arbeitervereinen, seit 1895 in der Diözese begonnen, wird aufs kräftigste ermutigt, aber stärker noch tritt die Sorge um die Lage der ackerbautreibenden Bevölkerung hervor. Bauernvereine, ländliche Sparkassenvereine, Bekämpfung der Landflucht liegen dem versammelten Klerus am Herzen. Auch in dem gemeinsamen Gelöbnis um Abwendung des Hagelschlages zeigt sich diese liebevolle Fürsorge für den Bauernstand, die in allen späteren Synoden wiederkehrt und der Diözese Lavant so recht eigen ist. Den Priestern werden nicht nur die Priesterexerzitien und die Dekanatskonferenzen neu anempfohlen, sondern auch das Privatstudium eingeschärft, die Vermehrung und Benutzung der Dekanatsbibliotheken und die Anlage einer Pfarrchronik. Wichtige Bestimmungen werden getroffen hinsichtlich der Pensionierung von Seelsorgsgeistlichen und über die Abfassung und Aufbewahrung der Testamente.

So vielseitig und kräftig waren im ganzen die Impulse, die von dieser zweiten Lavanter Synode ausgingen, daß 1900 bei Eröffnung der folgenden der Fürstbischof aussprechen konnte, mit ihr habe „eine neue Ära des kirchlichen Lebens" in der Diözese begonnen. Bedeutungsvoller aber als die Segnungen, die von dieser ersten wohlgelungenen Veranstaltung unmittelbar ihren Ursprung nahmen, wurde der Umstand, daß die Diözesansynode in Marburg im Zwischenraum von wenigen Jahren sich mehrmals wiederholte. Im Zeitraum von 25 Jahren hat die Diözese Lavant fünfmal ihre Diözesansynode gefeiert, viermal innerhalb zehn Jahren unter dem gegenwärtigen Fürstbischof. Dadurch läßt sich einmal klar überschauen, wie eine öftere und regelmäßige Wiederholung der Synode unter den heute gegebenen Verhältnissen auf das kirchliche Leben und die Verwaltung einer Diözese einzuwirken im stande ist.

Vor allem steht fest, daß mit jeder neuen Lavanter Synode die Beteiligung wuchs. Zunächst gilt dies von der Zahl, indem 1896 der Teilnehmer 184, dann 1900 derselben 207 waren, die 1903 auf 218, endlich 1906 auf 235 stiegen. Zur letztgenannten Synode waren freilich außer den selbständigen Seelsorgern, Theologieprofessoren und Religionslehrern auch 10 Kapläne als Vertreter ihres Standes namentlich geladen. Sichtlicher aber noch steigerten sich von einer Synode zur andern die innere Anteilnahme, das Interesse und der Eifer. Schon beim ersten Male 1896 war den Teilnehmern ausdrücklich zugestanden worden, daß sie sich bei den Beratungen in den Spezial- und Generalkongregationen ihrer Muttersprache bedienen dürften, und ein „Prokurator des Klerus" war aufgestellt, um Wünsche, Fragen oder Anträge aus den Reihen der Geistlichkeit vor versammelter Synode dem Bischof vorzulegen. Es wurde von dieser Freiheit auch gleich anfangs Gebrauch gemacht, zunächst noch zurückhaltend, aber in steigendem Maße geschah dies von einer Synode zur andern. Als der Fürst-

bischof 1900 zum zweitenmal die Synode versammeln wollte, ließ er geraume Zeit zuvor die Entwürfe der beabsichtigten Synodaldekrete in der bischöflichen Kanzlei während acht Tagen (später während zehn) allen Geistlichen zugänglich machen, mit der Erlaubnis, schriftliche Bemerkungen dazu niederzulegen oder bis zu einem bestimmten Termin Vorstellungen einzureichen. Bei seiner zweiten Synode 1900 hatte der Eifer der Beteiligung sich schon so lebhaft kundgegeben, daß ihm bei der abermaligen Einberufung ein einziger Vermittler für die Wünsche des Klerus nicht mehr zu genügen schien. Mehrere Prokuratoren wurden 1903 aufgestellt, 1906 waren es deren vier, um es allen Priestern zu erleichtern, ihren Anliegen oder Vorschlägen Beachtung zu verschaffen. Dazu kamen, um die Feierstimmung zu erhöhen, ernste Geistesübungen und gemeinsame heilige Kommunion aller Teilnehmer zum Schluß. Überdies wurde für geeignete Unterbringung der Synodalen alle Sorgfalt aufgeboten, 1903 und 1906 wurden sogar alle Teilnehmer als Gäste des Fürstbischofs für die ganze Dauer der Synode kostenlos verpflegt, und Bischofshaus, Priesterseminar, Knabenkonvikt, Franziskanerkloster boten täglich zahlreichen Synodalen gemeinsame Tafel. Alles dies wirkte mit zu einer freudigen und zugleich ernsten Beteiligung.

Ein weiterer Vorteil der öfteren Wiederholung in kurzen Zwischenräumen lag darin, daß auf diese Weise eine Verteilung der ungeheuern Materie ermöglicht wurde. So behandelte z. B. auf dem Gebiete des Kultus die zweite Synode (1896) Taufe, Eucharistie, Reservatfälle; die nächste Synode (1900) konnte dann weiterfahren mit Erörterung der Firmung, Buße, Ölung, Ehe, Begräbnis und Sakramentalien; die vierte (1903) wandte sich zum heiligen Meßopfer, der ersten Kinderkommunion, Priesterweihe, Ablaß, Kult der Heiligen, Reliquien und Bilder; für die fünfte (1906) war noch immer reicher Stoff: der öffentliche Gottesdienst, der vollkommene Reueakt, die häufige Kommunion, das Eucharistische Bündnis u. dgl. Die dritte Synode (1900) hatte praktische Winke und Vorschriften zurückgelassen für den Kirchenbau, die vierte (1903) beschäftigte sich eingehend mit Orgel und Kirchengesang, die fünfte (1906) behandelt in einer prächtigen Konstitution Glocke und Glockengeläute. Ähnlich verteilt sich auf die verschiedenen Synoden die Erörterung der wichtigsten Diözesaninstitute. Die eine beschäftigte sich näher mit dem Priesterseminar, die andere mit dem Knabenkonvikt, wieder eine mit dem Ordenswesen und den Nonnenklöstern. Die verschiedenen Seiten und Sonderfälle der kirchlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit, die Art der Seelsorge für bestimmte Menschenklassen (Mittelschüler, Rekruten, christliche Mütter) können ziemlich erschöpfend erörtert werden, eben weil die rasch aufeinander folgenden Synoden einer Stoffverteilung Raum geben. Auch auf bereits behandelte Gegenstände kann ergänzend oder erklärend leicht zurückgegriffen werden. Auf der dritten Synode (1900) waren Vorschriften erlassen für regelmäßiges Verlesen der Perikopen nicht bloß an allen Sonn- und Feiertagen, sondern täglich in der Fasten und an den unterdrückten Kirchenfesten. Damit diese Verordnung aber auch wirklich heilsame Früchte bringe, sah schon die nächstfolgende Synode (1903) sich veranlaßt, auf die Art und Weise einzugehen, wie eine solche Verlesung dem Volke annehmbar und nützlich gemacht werden

sollte. Der Pflege des Kirchengesangs in Haus, Schule und Kirche war in den Synoden immer wieder die Aufmerksamkeit zugewendet werden, da kam die fünfte (1906) mit einer ausführlichen Instruktion über das, was der Priester persönlich in Bezug auf seinen eigenen Gesang zu leisten habe. Fragen, die sonst dem Kirchenregimente ferner liegen, aber gleichwohl auf das christliche Leben von nicht geringem Einflusse sind, konnten dank einer solchen Verteilung des Stoffes größere Beachtung finden. Diesem Umstand verdankt die Diözese Lavant die ungemein schönen und ansprechenden Mahnungen zur Pflege der ererbten christlichen Volksgewohnheiten (1903), über den Elternsegen (1906), über die Gewissenspflichten eines christlichen Gemeindevorstehers (1906), über die niederen Kirchendiener, Küster, Meßdiener, Organist (1903), über die Kirchenstühle (1900), über Festfeier und Kirchweihe (1903), über Primizfeier (1906), über Visitation und Empfang des Bischofs (1900) und vieles dergleichen mehr.

Im Einberufungsschreiben zur fünften Synode, 4. April 1906, bezeugt der Fürstbischof nachdrücklich, daß zur Regierung seiner weitgedehnten Diözese die bisherigen Synoden ihm wesentliche Dienste und vielfach Erleichterung gebracht hätten. Als Hauptgewinn hebt er hervor, daß auf diese Weise zu neu auftauchenden Fragen sofort gemeinsam Stellung genommen werden konnte, daß kontrovertierte Punkte, die sonst zu Zwistigkeiten Anlaß gegeben hätten, zu allseitiger Erwägung und friedfertigem Austrag kamen, daß das Verhältnis zwischen dem Oberhirten und seinem Klerus ein näheres und vertrauensvolleres geworden sei. Wer in den Akten die geistesmächtigen und doch so herzlichen Synodalansprachen des Bischofs liest: über die Gehorsamspflicht gegen den Bischof (1896), über das Mitempfinden mit der Kirche (1900), über das Amt des Seelenhirten (1903), über die Leiden und Freuden des Seelsorgers (1906), kann hinsichtlich der letzteren Frucht nicht im Zweifel sein. Aber es konnte auch am Schluß der vierten Synode (1903) und ähnlich am Schluß der fünften (1906) ausdrücklich und öffentlich ausgesprochen werden, daß sie wie ein großes Fest der Eintracht und Liebe in Freudigkeit verlaufen seien[1].

Wenn der Fürstbischof 1903 betonte, daß es sich bei seinen Synoden nicht darum handle, neue Verordnungen zu häufen, daß sie vielmehr nur darauf bedacht waren, „aus den lebensvollen Quellen der Kirche zu schöpfen", so hat auch dieses sich bewährt. Wiewohl die altehrwürdigen Formen mit aller Sorgfalt eingehalten wurden und alle synodalen Vorgänge mit höherer Würde umkleideten, waren doch die Verhandlungen und Resultate ganz fürs frische Menschenleben. In Synode II (1896) herrschte die soziale Frage vor, Fürsorge für Bauern und Arbeiter, Vereinsleben, Presse und Wahlbeteiligung. Auf Synode III (1900) wirft die „Los-von-Rom-Bewegung" ihre Schatten, die „falschen Zeitideen" kommen zur Sprache, die niedrigen Zeitungsangriffe gegen den Fürst-

[1] In mira animorum concordia et suavi harmonia praesentem dimittimus Synodum (Ecclesiae Lavantin. Synodus Dioecesana 1903 etc., Marburgi 1904, 164). Actiones et deliberationes synodales hoc triduo pietate insigni et consensione miranda habitae (Ecclesiae Lavantin. Synodus Dioecesana 1906, 160).

bischof, die Gegensätzlichkeit der Nationalitäten. Synode IV (1903) spricht sich aus über die „Wahre und falsche Reform", die „Versöhnung mit der modernen Kultur", die „Christliche Demokratie", die „Katholische Organisation". Synode V (1906) hat es zu tun mit dem Verein „Freie Schule" und dem Verein „Volksaufklärung", sie nimmt Stellung zur Katechetenfrage, zur wachsenden Kirchenfeindlichkeit der Schullehrer, sie berät über das Dekret betreffend Empfehlung der täglichen Kommunion; sie behandelt die „Bibelfrage" bis zur Diskussion von Einzelheiten (Citationes implicitae u. dgl.), endlich den Nationalitätenhader als den „modernen Dämon" des österreichischen Vaterlandes und den Peterspfennig als ein immer dringender werdendes Anliegen der Gesamtkirche. Die Rücksicht auf das Bedürfnis der Jetztzeit tritt überall klar hervor. So heißt es (V 518) bei dem Titel „Über den öffentlichen Wandel der Priester":

„Aufs tiefste ist es zu beklagen, wenn Priester die öffentlichen Blätter als Schiedsgericht wählen, vor welchem sie sich gegenseitig anklagen oder, um mit dem hl. Paulus (Gal 5, 15) zu reden, sich gegenseitig zerreißen. Welch trauriger Anblick für die Mutteraugen der Kirche und welch willkommenes Schauspiel für die Feinde der Religion! Ebenso muß jeder billig Denkende es verwerflich finden, wenn Priester sich der Tagespresse bedienen, um die Handlungen oder Vorschriften ihrer kirchlichen Obern zu kritisieren und zu tadeln. Innerkirchliche Angelegenheiten vor die profane Öffentlichkeit ziehen oder an die öffentliche Meinung appellieren, damit sie über heilige Dinge, die ihr nicht unterstehen, aburteile oder über Höhergestellte, denen das Volk unterwürfig gehorchen, nicht aber Vorschriften machen sollte, sich zum Richter aufwerfe: das verrät eine Gesinnung, die nichts gemein hat mit dem Geiste Jesu Christi und seiner Kirche. Priester, die so handeln, sind „falsche Brüder...." (Gal 2, 4 5.)

Über die Forderung der Zeitgemäßheit äußert sich der Fürstbischof schon bei der Begrüßungsansprache 1906:

„Von allen Seiten wird heute gepredigt: Man muß voranschreiten mit der Zeit! Wir müssen Männer der Neuzeit, wir müssen ‚moderne Menschen' sein! Wohlan es soll gelten! Gehen wir auf die Forderung ein, ‚zeitgemäß' zu sein. Derjenige Seelenhirt ist heute gewiß nicht zeitgemäß, oder um mich des neumodischen Wortes zu bedienen, gewiß nicht ‚modern', der die katholische Kirche, die Mutter und Lehrerin des Erdkreises, nicht liebt, ihre Gebote nicht erfüllt, dem sichtbaren Statthalter Christi auf Erden, Pius X., nicht mit Liebe und Gehorsam kindlich ergeben ist, der seinen Bischof nicht ehrt und hört, welchen der Heilige Geist ‚gesetzt hat, die Diözese zu leiten', der seine übrigen Vorgesetzten nicht achtet, seinen Pflichten gegen Gott, sich selbst und seine Gläubigen nicht getreulich nachkommt, seine Konfratres ungerecht angreift, Zeitungen guter Richtung geringschätzt, schlechte liest und unterstützt, der offen und geheim Bestrebungen und Unternehmungen, die zum Besten der Diözese sind, entgegentritt."

Es war dieselbe Begrüßungsansprache, die der Fürstbischof mit dem vielsagenden Worte schloß: „Nun aber wollen wir praktische Arbeit tun. Wir wollen mit Ernst an die Beratung gehen und dann mit Feuereifer an die Ausführung!" Für die wirkliche Ausführung konnte es eine bessere Kontrolle nicht geben als die schon wenige Jahre später folgende neue Synode, wo Rückblick und Prüfung

sich von selbst aufdrängen mußten. Die Zwischenzeit benutzte der Oberhirt, um Erhebungen anzustellen. Nachdem z. B. auf der vierten Synode 1903 die Errichtung von Pfarrarmeninstituten den Seelsorgern ans Herz gelegt worden war, konnte der Fürstbischof der neuen Synode die Mitteilung machen, daß auf Grund amtlicher Inquirierung 56 Pfarreien von den 219 mit der Ausführung noch im Rückstande seien. Jetzt, am 9. August 1906, setzte er auch eine eigene bleibende Behörde ein, um die Ausführung der Synodalverordnungen ständig zu überwachen (Congregatio pro custodiendis et vindicandis Constitutionibus synodalibus).

Eine Reihe vortrefflicher Instruktionen für die seelsorgliche Praxis und selbst für den Gebrauch des Volkes sind aus diesen Synoden hervorgegangen, fast jede neue Synode hat Bleibendes geschaffen oder Anfänge zu mächtigem Aufschwung gebracht. Das Komitee für kirchliche Kunst und das Diözesanmuseum sind gleich aus der ersten derselben 1896 hervorgegangen. Die Armeninstitute, Volksbibliotheken, Diözesan- und Dekanatsbibliotheken und -archive verdanken ihr Entstehen oder ihren geordneten Bestand zum großen Teil diesen Synoden. Die ungeheure Verbreitung, die der Verein von der heiligen Familie in der Diözese gefunden, führt sich fast ganz auf die Anregungen der Synode zurück, und ähnliches gilt von den Arbeitervereinen, Marianischen Kongregationen, dem Vinzenzverein und den verschiedenen Veranstaltungen zur Heranbildung und Unterstützung von Kirchenorganisten. Noch aus der letzten Diözesansynode (1906) ist der St Viktorinusverein zur Verbreitung guter Schriften als Blüte hervorgegangen. Die wirksame Neuorganisation der Erhebung des Peterspfennigs gehört ganz dieser letzten Synode an. Der Fürstbischof liebte es auch seinerseits, wohltätige oder fromme Stiftungen, die von ihm ausgingen, mit einer der Diözesansynoden in Verbindung zu bringen, so 1898 seine Freiplatzstiftung für das Knabenkonvikt und seine Bücherstiftung für die in die Seelsorge eintretenden Alumnen des vierten Jahrganges der Theologie in Marburg, auf Grund deren jedem neugeweihten Priester beim Scheiden aus dem Seminar ein gutes Betrachtungsbuch mitgegeben werden sollte.

Eine eingehende Prüfung der vier Bände der Akten und Dekrete unter Vergleich dessen, was an Broschüren und Besprechungen über diese Synoden erschienen ist, berechtigt zu dem Urteil, daß es in der Diözese Lavant wirklich gelungen ist, das alte Institut der Diözesansynode, auch unter Beibehaltung des überlieferten formenreichen Apparates, zu einem praktischen, mächtig ins Leben eingreifenden Hilfsmittel der kirchlichen Verwaltung zu machen. Nicht überall mögen dafür die Verhältnisse gleich günstig liegen, nicht überall werden die geeigneten Organe so glücklich zur Verfügung sein, auch wird man nicht überall, um die gewünschten Resultate zu erzielen, eines so großen und schwer in Bewegung zu setzenden Apparates bedürfen. Was für ein Land und eine Diözese aufs trefflichste sich bewährt, ist deshalb noch nicht ohne weiteres übertragbar auf völlig andere Verhältnisse. Man versteht es aber sehr wohl, daß die Diözese Lavant, Klerus und Volk mit heiliger Freude und berechtigtem Stolz zurückblicken auf ihre fünf innerhalb der letzten 25 Jahren gefeierten Synoden, und daß die Kongregation der Bischöfe in Rom, vorab aber die Päpste Leo XIII.

und Pius X., dem arbeits- und opferfreudigen Fürstbischof von Lavant aus Anlaß dieser Feier wiederholt ihr Lob ausgesprochen haben und ihren Glückwunsch.

Die Enzyklika im protestantischen Skandinavien. Die Enzyklika vom 8. September 1907, die in Deutschland und Italien so sehr die Geister erhitzt hat, ist in den andern Ländern durchgehends ruhiger und sachgemäßer beurteilt worden. Es ist nicht ohne Genugtuung, einen völlig unbeteiligten Nordländer und gläubigen Protestanten unmittelbar nach dem Bekanntwerden der päpstlichen Kundgebung sich öffentlich über dieselbe äußern zu hören. Der lutherische Prediger an der Petrikirche zu Malmö, Albert Lysander, brachte in dem zu Malmö erscheinenden Sydsvenska Dagbladet, Nr 258, schon am 22. September 1907 einen drei große Spalten füllenden Bericht:

„Letzten Montag wurde zu Rom die neue Bulle Pius' X. publiziert. . . . Sie ist lange vorbereitet und durchgearbeitet worden durch die scharfen Köpfe und gewandten Federn des Vatikan. Mit Spannung wurde sie erwartet und schon lange vor dem Erscheinen kommentiert. Die Presse der ganzen Welt beeilt sich, darüber zu berichten, und wohl kaum findet sich ein Fleck auf Erden, wo sie nicht beurteilt, gepriesen oder verketzert wird. Es ist mit einem Wort noch immer ein welthistorisches Ereignis, wenn der Papst . . . sub annulo piscatorio redet, d. h. kraft seines Amtes und unter des Fischerrings, Petri Stuhles Siegel. Im Anschluß an das, worauf erst vor kurzem in einem Artikel dieser Zeitung hingewiesen wurde, daß nämlich die evangelische Christenheit alle Ursache habe, die Entwicklung des Katholizismus zu verfolgen, will ich hier eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes der Enzyklika geben. . . . Dieses päpstliche Schreiben geht zunächst darauf aus, ein neues Schlagwort hervorzuheben. Jeder weiß ja, wie wichtig das im Geisteskampfe ist, und der Vatikan sicher auch, und dieses Wort muß man sich wohl merken, da es in der Folge sicher oft angewendet werden wird, es heißt: Modernismus. Was damit gemeint ist, wird sich aus der folgenden Darlegung ergeben. Fürs nächste stellt die Bulle fest, daß die so bezeichneten Feinde sich überall finden in wachsender Zahl, unter Laien und Priestern, so daß der Papst, der lange mit Milde ermahnt hat, jetzt eingedenk seiner Verantwortung zu strengeren Mitteln greifen mußte."

Nach längeren Ausführungen und Zitaten, die durchaus im Tone vornehmer Sachlichkeit gehalten sind, kommt der schwedische Lutheraner zu dem Schluß:

„ . . . Das Urteil über das Ganze? La Croix, das Organ der ultramontanen Katholiken in Frankreich, sagt: ‚Der Papst steht heute vor uns gewissermaßen wie das strahlende Christusbild auf Raffaels unsterblichem Gemälde der Verklärung im Vatikan. Hoch von oben über der dichten Wolke, in welcher die Welt ihre Kämpfe führt, wirft er auf die Kirche den wunderbaren Glanz himmlischen Lichtes.' Le Temps, nüchtern und sachlich, nennt die Enzyklika ‚ein ausgezeichnetes Stück Kritik und Polemik, bewunderungswürdig intelligent und klar'. Aber zugleich wird hier von ihrem Ziel entschieden Abstand genommen. Es sind gute, liebevolle Söhne, welche die Mutter jetzt von sich stößt, auf Grund von deren mangelndem Respekt. Aber ‚ist derjenige der beste Sohn,

welcher aus purem Respekt die Mutter sich selbst zu Grunde richten läßt? Eine ernste und furchtbare Frage!'

„So weit können vielleicht auch wir in der evangelischen Kirche uns einigen — außer einer ehrfurchtsvollen Verneigung vor der Kraft, der Gewandtheit und der Würde des geführten Schlages —, daß allem Anscheine nach in der ganzen Christenheit man sich sammelt zu einer entscheidenden Prüfung nach neuen Linien. Sie heißen Subjektivismus oder Objektivismus. Es ist vielleicht mehr als ein Zufall, daß die Enzyklika des Papstes in demselben Jahre erschienen ist, da Gustav Frenssens Darstellung von Christi Leben und Werk aus ‚Hilligenlei' in hunderttausend Exemplaren über Europa verbreitet wurde."

Konvertiten in Amerika. Es ist bekannt, daß England Jahr für Jahr eine Anzahl von Konvertiten aufzuweisen hat, darunter Männer und Frauen, ausgezeichnet sowohl durch ihre Stellung in Staat und Kirche als auch durch Kunst und Wissenschaft. Weniger bekannt dürfte es sein, daß ein gleiches, wenn auch vielleicht in weniger ausgezeichnetem Maße, in Amerika der Fall ist. Scannel O'Neill hat sich die Mühe gegeben, die bekanntesten Namen zu sammeln, welche er in einem niedlichen Buche von 180 Seiten bei Herder in St Louis kürzlich veröffentlicht hat (Distinguished Converts to Rome in America, St Louis 1907). Die Liste enthält 3000 Namen, und man muß staunen, wie viele aus ihnen den angesehensten Familien, den höchsten staatlichen und bürgerlichen Kreisen angehören. Namen wie Allen, Bache (ein Großenkel Benjamin Franklins), Blaine, Brownson, Dewey, Field, Longfellow, Mc Master, Preuß, Revere, Robinson, Rosecrans, Sherman, Storer, Washington, Watterson und viele andere beweisen dieses. Unter den Konvertiten befinden sich 45 Senatoren und Abgeordnete der beiden höchsten Volksvertretungen, 12 Staatsgouverneure, 8 Bürgermeister von großen Städten, 21 Diplomaten, beinahe 200 aus den militärischen (meist höchsten) Rangordnungen im Heere und in der Flotte, 206 Schriftsteller, Redakteure, Musiker und Maler, 115 Ärzte, 126 Juristen und eine sehr große Anzahl von Predigern und nichtkatholischen Geistlichen. Aus letzteren gingen allein 4 Erzbischöfe, 3 Bischöfe, 135 Priester hervor. Wie der Verfasser bemerkt, ist die Liste keineswegs vollständig. Besonders erfreulich ist, daß diese Bekehrungen auch heute noch fortdauern und dazu beitragen, das Ansehen der Kirche in den Augen der Nichtkatholiken zu heben. Weniger erfreulich ist, daß jährlich Tausende von eingewanderten Katholiken ihrem Glauben untreu werden, wodurch der Kirche im Laufe der letzten drei Viertel Jahrhunderte unberechenbare Verluste entstanden. Man wird sich weniger darüber wundern, wenn man bedenkt, wie viele zugewanderte Katholiken auch in unsern großen Städten und Industriebezirken in Europa trotz der geordneten Seelsorge verloren gehen. Es kommt in Amerika hinzu, daß die Kinder von solchen abgestandenen Katholiken allemal für die Kirche verloren sind, weil sie in keine katholische Schule geschickt werden und mit der Kirche überhaupt nicht in Berührung kommen.

P. Rudolf Cornely S. J.

Der am 3. März zu Trier verstorbene P. Rudolf Cornely hat sich zwar seit längerer Zeit nicht mehr als Mitarbeiter an den „Stimmen" beteiligt und wird so vielleicht manchem unserer Leser nur als angesehener Bibelforscher bekannt sein; er gehört aber zu den wackern Pionieren, welche unsere Zeitschrift begründet haben. Nur kurze Zeit, nachdem die „Stimmen" aus einer Folge von zwanglos erscheinenden Heften in eine regelmäßige Zeitschrift umgewandelt worden waren, hat er bereits 1872 die Leitung derselben übernommen, sie fester organisiert, neue Kräfte für sie herangezogen und sie glücklich durch die schwierigen Zeiten des deutschen Kulturkampfes hindurchgeführt. Auch als er 1879 die Redaktion in die Hände des P. Schneemann niederlegte, wirkte sein Einfluß noch durch die von ihm herangeschulten Mitarbeiter fort, und er hat bis zu seinem Tode nicht aufgehört, sie mit Rat und Tat zu unterstützen. Wie wir ihm einen dankbaren Nachruf schuldig sind, verdient er auch in der dankbaren Erinnerung unserer Leser fortzuleben.

Geboren wurde P. Cornely im Revolutionsjahr 1830, am 19. April zu Breyell, Regierungsbezirk Düsseldorf, an der Bahnlinie von Viersen nach Kaldenkirchen, unfern der holländischen Grenze bei Venlo. Trotz der revolutionären Zeitströmung wuchs er aber im Schoße einer durch und durch katholischen Familie in frommer und erzkonservativer Gesinnung auf, und trotz der holländischen Nachbarschaft entwickelte sich in ihm frühzeitig ein lebhaftes deutsch-patriotisches Nationalgefühl. Selbst später in der Verbannung fühlte er sich als Deutscher, ja als Preuße, und als ihn einmal ein belgischer Reise-

genosse für einen Franzosen hielt, bekannte er sich mit warmer Begeisterung als Angehörigen des preußischen Staates.

Dieses kräftig ausgeprägte nationale Selbstgefühl hielt ihn aber nicht ab, sich als Akademiker zu Münster im Jahre 1852 der Gesellschaft Jesu anzuschließen, welche damals, aus der Schweiz vertrieben und fast in allen übrigen Ländern verfolgt, in Deutschland festen Fuß zu fassen suchte. Die Volksmissionen hatten zur Beschwichtigung der von der Revolution aufgewühlten Leidenschaften so mächtig gewirkt, daß selbst preußische Beamte sich lobend darüber bei den höheren Behörden äußerten. Bei den Studenten in Münster erwachte eine mächtige Begeisterung für den vielverfolgten Orden. Zehn andere Studenten traten mit Cornely am selben Tage (15. Okt.) in das Noviziatshaus auf der Friedrichsburg, von welchen nachmals P. Tilmann Pesch als Philosoph und Kontroversist am bekanntesten geworden ist, P. August Brinkmann als Missionär in Dänemark, P. Daling als solcher in Indien segensreich wirkten, P. Grönings als Kanzelredner in Nordamerika noch heute beliebt ist. Auf die zwei Jahre Noviziat zu Münster, unter Leitung des in Westfalen hochverehrten P. Heinrich Behrens, folgten zwei Jahre Studium der scholastischen Philosophie in Paderborn und Bonn. Obwohl Cornely sich an der Akademie zu Münster bereits der Philologie gewidmet hatte, studierte er dann in Münster noch ein Jahr geistliche Beredsamkeit nach älterer Methode unter dem in diesem Fache wohlbewanderten P. Nikolaus Schleiniger. So ausgerüstet, wurde er im Herbst 1857 an dem im Jahr zuvor eröffneten Kollegium zu Feldkirch als Klassenlehrer der VII. Klasse angestellt. Als solcher hatte er Latein, Griechisch und Deutsch zu lehren. Da die VII. und VIII. Klasse mit einem philosophischen Kurs verbunden waren, hatte er an diesem auch die scholastischen Disputierübungen in lateinischer Sprache zu leiten. Er hielt stramme Disziplin, war aber nicht unbeliebt, weil er durch sein reiches Wissen imponierte und den Unterricht stets interessant und anregend zu machen wußte.

Im Herbst 1859 wurde er wieder nach Paderborn versetzt, um dort das Studium der Theologie fortzusetzen, das er schon an der Akademie zu Münster begonnen hatte. Seine Professoren waren die PP. Deléglise und Roh, der berühmte Konferenzredner. Schon im Laufe des Jahres 1860 erhielt er die heilige Priesterweihe. Bevor er aber die theologischen Studien zum Abschluß bringen konnte, wurde er noch einmal ganz unerwartet nach Feldkirch gesandt, um in einer stark besuchten Gymnasialklasse Ruhe und Ordnung herzustellen, die einem talentvollen aber kränk-

lichen Lehrer durch Jugendstreiche aller Art ein weiteres Wirken unmöglich gemacht hatte. Des ernsten, erfahrenen Pädagogen kraftvolle Hand führte die jungen Rebellen bald zu Zucht und Ordnung zurück, und mehrere derselben sind später sogar Ordensgenossen ihres energischen Lehrers geworden. Es war kein Zweifel, daß er wie dieser jeder andern Klasse des großen Kollegs gewachsen gewesen wäre, auch wohl die Führung der ganzen Anstalt hätte übernehmen können.

Wegen seines ausgezeichneten Sprachentalentes war er jedoch zu einer andern Laufbahn ausersehen. Die deutsche Ordensprovinz besaß wohl tüchtige Professoren der scholastischen Theologie, aber sie bedurfte auch entsprechender Lehrkräfte für die positiven Zweige der heiligen Wissenschaft. Zum künftigen Professor der Heiligen Schrift ausersehen, wurde P. Cornely noch vor Beendigung des gewöhnlichen Theologiekurses 1862 in den Orient gesandt, um sich dort dem Studium der orientalischen Sprachen zu widmen. So treffen wir denn den Gymnasiallehrer von Feldkirch jetzt zu Ghazir, etwa sechs Stunden nördlich von Beirut, über der Bucht von Dschaneh, an den Abhängen des Libanon, mit herrlicher Aussicht auf die genannte Bucht und auf den Hafen von Beirut[1]. Das von französischen Jesuiten geleitete Kolleg daselbst, zugleich Missionsseminar und weltliche Schule, war damals die bedeutendste Erziehungsanstalt für den ganzen Orient. Sie besaß eine ansehnliche Bibliothek, reiche wissenschaftliche Sammlungen und eine eigene Druckerei mit Typen für die wichtigsten Sprachen des Orients. Sie ist seitdem nach Beirut selbst verlegt und führt heute den Titel einer Universität.

In Ghazir weilte P. Cornely die nächsten Jahre, jetzt mit schwarzem Vollbart und rotem Fes, in syrische und arabische Werke vertieft. Auch das Samaritanische und Armenische zog er in den Bereich seiner Studien. Eine eisenfeste Gesundheit erlaubte es ihm, seine Arbeit bis tief in die Nacht fortzusetzen und die Zeit des Schlummers auf fünf Stunden einzuschränken. Eigenhändig schrieb er die umfangreiche arabische Grammatik des Silvestre de Sacy mit all ihren Paradigmen und Beispielen ab, um sich in den gesamten Formschatz dieser schwierigen Sprache hineinzuleben. Die prachtvolle Abschrift ist noch erhalten. Wie viele Orientalisten mußte er seinen Studieneifer später mit schweren Augenleiden büßen. Augen-

[1] Eine Abbildung des damaligen Kollegs von Ghazir findet sich in den „Katholischen Missionen" 1875, 164.

blicklich war er noch jeder Anstrengung gewachsen und konnte ein Arbeitspensum bewältigen, vor dem die meisten andern zurückgeschreckt wären. Ein großer Trost war es ihm, die heiligen Orte Palästinas nicht nur als Pilger zu besuchen, sondern auch als Gelehrter studieren zu können. An diese Wallfahrt durchs Gelobte Land, die damals noch nicht so leicht war wie heute, schloß sich eine Reise nach Ägypten, wo er mit dem späteren Kardinal Howard Bekanntschaft machte und gemeinsam mit ihm die Pyramiden besuchte.

Drei Jahre dauerte der Aufenthalt im Morgenlande. Von Alexandrien reiste P. Cornely noch nicht unmittelbar in die Heimat zurück, sondern fuhr über Marseille erst nach Paris, um dort sich noch ein halbes Jahr mit dem Studium der Ägyptologie zu beschäftigen. Die letzten Etappen der ebenso interessanten als bildenden Lehr- und Wanderjahre waren das inzwischen erstandene Kollegium zu Maria-Laach, wo er noch einmal die dogmatische Theologie rekapitulierte und sein Schlußexamen darüber ablegte, und das ihm fast heimatlich gewordene Paderborn, wo er unter seinem früheren Novizenmeister P. Behrens auch das sog. dritte Probejahr bestand. Um jene Zeit veröffentlichte er seine erste Schrift, ein kurzes Leben des am 7. Juli 1867 selig gesprochenen Märtyrers Karl Spinola aus der Gesellschaft Jesu.

Im Herbst 1867 übernahm er dann, 37 Jahre alt, die Professur der Exegese und der orientalischen Sprachen an dem großen Scholastikat in Maria-Laach, das sich damals zu einer Art kleiner Universität entwickelt hatte. Seit Jahresfrist veröffentlichten die daselbst vereinten Schriftsteller und Professoren jene Reihe von Broschüren über den Syllabus Pius' IX., welche zum erstenmal die Überschrift „Stimmen aus Maria-Laach" führten. P. Cornely beteiligte sich noch nicht daran, auch nicht an der zweiten Serie der „Stimmen", welche sich in zwanglos erscheinenden Heften mit dem Vatikanischen Konzil beschäftigte. Er widmete sich ganz der Exegese und der Sorge der rasch anwachsenden, gut geordneten Bibliothek, in deren Dienst P. Ehrle, der künftige Bibliothekar der Vatikana, damals noch Scholastiker, ihm zur Seite stand.

Als sich aber die „Stimmen" im Sommer 1871 zur eigentlichen Zeitschrift gestalteten, trat auch P. Cornely ihren Mitarbeitern bei, und als nach wenigen Monaten P. Pachtler, der erste Hauptredakteur, nach Essen versetzt wurde, um sich dort im praktischen Vereinsleben an der sozialen Organisation der katholischen Arbeiter zu betätigen, übernahm er zu seiner Professur und zu seinem Bibliothekaramt auch die Leitung der „Stimmen".

Die Aufsätze, welche er im ersten Bande derselben den antikirchlichen Programmerklärungen der Altkatholiken und den Bestrebungen des Protestantenvereins entgegensetzte, sind von zermalmender Wucht und Schärfe; es ist etwas von der Kraft und Frische Lessings darin, verbunden mit jener Klarheit und Konsequenz, welche nur der Vollbesitz der religiösen Wahrheit verleihen kann. Als Schriftleiter war er mehr darauf aus, tüchtige Mitarbeiter zu gewinnen, als selbst zum Wort zu greifen. Doch brachten auch die nächsten Bände noch fesselnde Beiträge aus seiner Feder, wie seine bedeutsamen Streiflichter über die protestantischen Missionsgesellschaften, über das Jesuitengesetz, über „die politische Heuchelei", die sich im Kampfe gegen die Gesellschaft Jesu bewährte, über den russischen Charakter der preußischen Kulturkampfspolitik. Vielleicht könnte es manchen heilsam sein, diese Artikel wieder nachzulesen, um sich nicht von allerlei modernen Friedenspfeifereien täuschen und in gefährlichen Schlummer einlullen zu lassen. Daß sich der kraftvolle Apologet wohl bewußt war, nicht gegen die Forderungen wahrer Liebe zu verstoßen, zeigt am besten das Lebensbild des sel. P. Petrus Faber, des ersten in Deutschland wirkenden Jesuiten, dessen Seligsprechung 1873 erfolgte. P. Cornely entwarf ein solches sowohl in einer eigenen Schrift als auch in einem Aufsatz in den „Stimmen" (III 289—306).

Kaum war das Kollegium von Maria-Laach vollständig ausgebaut, die stattliche Bibliothek geordnet und katalogisiert, kaum hatte die Zeitschrift ihren ersten Jahrgang vollendet, da vernichtete schon das Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872, diese Ausgeburt blinden Hasses und unbegründeten Vorurteils, die Sorgen, Mühen und Arbeiten so vieler Jahre. Ob und wie die Zeitschrift fortgesetzt werden könnte, wußte noch niemand zu sagen. Nach Holland und Großbritannien wurden Patres ausgeschickt, um für die Verbannten Zufluchtsstätten auszusuchen. P. Cornely ging nach England und weiter nach Irland, wo er an den Seen von Killarney Gebäude ausfindig machte, die allfällig sich zu einem provisorischen Kollegium hätten herrichten lassen; allein die weite Entfernung und andere Umstände schreckten davon ab. Als das Kollegium Maria-Laach im Dezember 1872 aufgelöst werden mußte, zogen die Professoren der Theologie mit ihren Schülern nach Ditton-Hall bei Liverpool, diejenigen der Philosophie nach Blijenbeek in der Nähe von Goch; P. Cornely aber fand mit einigen Patres Aufnahme in dem Schloß Robiano in Tervueren bei Brüssel, bei dem Grafen Franz von und zu Stolberg-Wernigerode und seiner Schwieger-

mutter Gräfin Robiano. In einem Seitenflügel des Schlosses, das an den Garten stieß, blieb die Redaktion der „Stimmen" von Ende 1872 bis Ostern 1880, wo sie nach Blijenbeek übersiedelte. P. Cornely aber stand ihr bis im September 1879 vor.

In Tervueren hatte er nur drei, später vier Mitarbeiter; die übrigen wohnten in verschiedenen Kollegien in Holland und England. Die schöne, praktisch geordnete Bibliothek von Laach war zum Teil nach Ditton, zum Teil nach Blijenbeek gekommen; nur ein geringer Rest stand der Redaktion zur Verfügung. Es erforderte viel Initiative, Ausdauer und Geschäftsgewandtheit, um von Belgien aus die Zeitschrift in ihrem bisherigen Stand zu erhalten. Der Eifer und die Treue der deutschen Katholiken bewirkten allerdings, daß trotz des Kulturkampfes die Abonnentenzahl der Zeitschrift sich auf einer stattlichen Höhe hielt; allein es kostete doch auch viel Mühe und Sorge, ihr in der Fremde neue Kräfte heranzuziehen, welche dem deutschen Leserkreis und seinen Bedürfnissen einigermaßen entsprachen. Das ist aber P. Cornely in vorzüglicher Weise geglückt; ja die Zeitschrift hat nicht wenig dazu beigetragen, daß die deutschen Jesuiten in deutschem Fahrwasser und in regem Verkehr mit den deutschen Katholiken geblieben sind.

An den PP. Pachtler, Rieß, Theodor Meyer, Schneemann, v. Hammerstein, Rattinger, Renward Bauer hatte er wohlgeschulte, längst erprobte Mitarbeiter; die ersten zwei waren schon vor ihrem Eintritt publizistisch tätig gewesen. P. Cornely war in dieser Hinsicht Autodidakt, aber einer von seltener Begabung. Das Technische und Geschäftliche der Publizistik beherrschte er bald mit voller Sicherheit. Durch sein vielseitiges Wissen war er wie gemacht, der Zeitschrift die Mannigfaltigkeit einer allgemeinen Revue zu verschaffen. Als früherer Professor in Feldkirch und Maria-Laach kannte er die jüngere Generation der Ordensprovinz persönlich und war so im stande, neue Kräfte heranzuziehen. Er hat, um wenigstens einige zu nennen, die PP. Knabenbauer und Hummelauer, Diel und Kreiten, Spillmann und Baumgartner, Ehrle, Christian Pesch und Langhorst zu Mitarbeitern der „Stimmen" gewonnen und praktisch herangeschult. Die Energie und Selbständigkeit, mit der er seines Amtes waltete, ist manchen bisweilen etwas lästig geworden, aber im ganzen hat sie wohltätig gewirkt. Die Zeitschrift gewann dabei ein einheitliches, harmonisches Gepräge; die Sorgfalt in der Redaktion bis ins einzelne und kleinste trug nicht wenig zu ihrer Autorität bei.

Die harte Arbeit, welche diese Sorgfalt erheischte, erschöpfte aber die Arbeitslust des Redakteurs keineswegs. Schon im Jahre 1873 trat er

mit der Redaktion der Missions Catholiques zu Lyon in Verhandlung, um eine deutsche Bearbeitung dieser bedeutendsten katholischen Missionszeitschrift in Angriff zu nehmen. Eine bloße Übersetzung genügte nicht; sie war zu spezifisch französisch gehalten. Es galt auch, die aufblühenden deutschen Missionen zur Geltung zu bringen und durch Behandlung der Missionsgeschichte und ihrer geographischen und ethnographischen Beziehungen mehr Interesse für das Missionswerk in Deutschland zu wecken.

Das war die jesuitische Rache für die Vertreibung aus Deutschland. Kaum aus der Heimat verstoßen, erinnerten die im Namen der Kultur Verbannten ihre Bedränger daran, wieviel für wirkliche Kultur deutsche Missionäre früherer Zeit geleistet hatten, andere noch jetzt leisteten, wie große Kulturaufgaben die weltumspannende katholische Kirche auch den Katholiken Deutschlands eröffnete. Wie richtig und fruchtbar der Gedanke war, beweisen die vielen deutschen Missionsblätter und Missionszeitschriften, die seither in Deutschland entstanden sind, der große Umfang, den die Arbeiten deutscher Missionäre in allen Weltteilen gewonnen haben, das Missionsalmosen von mehr als zwei Millionen Mark, das allein die von P. Cornely begründeten „Katholischen Missionen" bis heute aufgebracht haben.

Am 1. Juli 1873 ist die erste Nummer erschienen. Die Hauptarbeit leistete anfänglich der Gründer fast allein; einige Beihilfe gewährten ihm die PP. Knabenbauer und v. Fugger. Etwas später fand eine stärkere Arbeitsteilung statt: P. Cornely behielt die Missionsberichte aus Europa und Australien, P. Baumgartner übernahm Asien, P. Kreiten Afrika, P. v. Hummelauer Amerika. Schon nach einem Jahre ging aber die Hauptarbeit an P. Spillmann über, der von 1880 so ziemlich die ganze Sorge für die „Missionen" übernahm, nachdem ihn P. Cornely durch kleinere Beiträge aller Art in das weite Arbeitsfeld eingeführt hatte.

Auch der Wernersche „Missionsatlas" ist auf Anregungen des P. Cornely zurückzuführen. Auf seinen Wunsch begann einer seiner Gehilfen 1878 Kartenskizzen für die Missionsdistrikte in Afrika, Indien und China zu entwerfen, die trotz ihres dilettantischen Charakters doch dem praktischen Zweck der Orientierung genügend entsprachen. P. Werner, Techniker von Fach, griff die damit angeknüpfte Aufgabe auf, studierte an der Propaganda in Rom das dort aufgespeicherte missionsgeographische und statistische Material und arbeitete danach seinen bekannten Atlas aus, der seither durch neuere Arbeiten überholt wurde, aber das Verdienst hat, eine allseitige Grundlage geboten zu haben.

Ein ungleich größeres Verdienst erwarb sich P. Cornely aber durch die Begründung der „Ergänzungshefte" zu den „Stimmen", welche bereits 1876 zu stande kam. Veranlassung dazu boten die umfangreicheren philosophischen Arbeiten des P. Tilmann Pesch, welche, ohne den allgemeinen Charakter der Revue zu beeinträchtigen, nicht wohl alle Aufnahme finden konnten. Da wäre nun sehr leicht durch Herausgabe von Einzelwerken zu helfen gewesen. P. Cornely schien es indes wichtiger und fruchtbarer, den von gegnerischer Seite herausgegebenen Broschürensammlungen eine ähnliche Serie von Heften gegenüberzustellen. Es gelang ihm unschwer, außer P. Pesch auch andere für ein solches Unternehmen zu gewinnen, das geregelte Erscheinen lud ihm jedoch wieder eine neue, nicht geringe Arbeitslast auf.

Am liebsten hätte er die Sammlung auf die weitesten Kreise der Gebildeten berechnet und ihr darum einen vorwiegend populär-wissenschaftlichen Charakter gegeben. Ganz ist ihm das nicht geglückt. Studien wie die über den „biblischen Schöpfungsbericht", über die „thomistisch-molinistische Kontroverse", über das „Geburtsjahr Christi" wandten sich naturgemäß an einen engeren Leserkreis und erheischten eine mehr fachgemäße Behandlung; andere wie die Studien P. Baumgartners über Longfellow und Goethe, P. Kreitens über Voltaire gewannen zwar rasch ein größeres Publikum, weckten aber auch alsbald den Gedanken, die betreffenden Hefte zu selbständigen größeren Werken ausreifen zu lassen. Trotz dieser Verschiedenheit hat sich das Unternehmen überaus fruchtreich und nützlich erwiesen. Mit P. Kroses Heft „Katholische Missionsstatistik" ist die Sammlung schon bei ihrer 97. Nummer angelangt und bildet 24 stattliche Bände, von denen die meisten allerdings ein vorwiegend wissenschaftliches Gepräge tragen, die aber auch in ihren populär-wissenschaftlichen Teilen viel Wertvolles enthalten und der wissenschaftlichen und literarischen Tätigkeit der deutschen Jesuiten einen nützlichen Sammelpunkt und einen anregenden Halt gewährten.

Auch für P. Cornely selbst sollte sich die publizistische Tätigkeit nur zur Vorstufe einer speziellen, streng wissenschaftlichen gestalten. Nachdem die „Stimmen", die „Ergänzungshefte" und die „Katholischen Missionen" glücklich in Gang gebracht waren und sich trotz des Kulturkampfes in erfreulichster Weise entwickelten, wurde der unermüdliche Redakteur im Herbst 1879 unerwartet von seinem Posten in Belgien abberufen, um die Professur der Exegese an der Gregorianischen Universität in Rom zu übernehmen, als addictus doctrinae Div. Thomae (als Anhänger der Lehre des

hl. Thomas), wie der Ordensgeneral P. Beckx in seinem Ernennungsschreiben sich ausdrückte.

Was man an ihm schätzte und was hauptsächlich seine Berufung nach Rom herbeiführte, das war die glückliche Vereinigung eines reichen positiven Sprach- und Realwissens, vielseitiger moderner Erudition und philologisch-kritischer Schulung mit einer nicht weniger gründlichen Durchbildung und Prinzipienfestigkeit in der scholastischen Philosophie und Theologie, die Patristik und ältere Bibelerklärung miteinbegriffen. Seine gründliche Kenntnis der Dogmatik und der älteren Hermeneutik hinderte ihn keineswegs, mit den Methoden, Versuchen, Hypothesen und Ergebnissen moderner, auch außerkirchlicher Bibelforschung in ausgedehntestem Maße Bekanntschaft zu machen, reiches Material, nützliche Hilfsmittel, neue und anregende Gesichtspunkte daraus zu schöpfen, schirmte ihn aber vor der Überschätzung jener gewagten Theorien, jenes verwegenen Hyperkritizismus und all jenen Irrgängen des Modernismus, zu welchen ein allzusehr an den Protestantismus sich anschließender Wissensbetrieb manche neuere Forscher geführt hat.

Sowohl die Einleitung in die heiligen Schriften überhaupt und speziell in die zwei Testamente, wie Kommentare zu mehreren der wichtigsten Bücher hatte er schon in Maria-Laach ausgearbeitet. Auch in Tervueren fand er Zeit und Gelegenheit, die neuere exegetische Literatur zum Teil zu verfolgen. Er kehrte also in eine ihm schon sattsam bekannte Welt zurück, und es handelte sich nur darum, die früheren Studien zu erneuern und zu vervollständigen. Auf ältere Literatur konnte er in den römischen Bibliotheken rechnen; er versah sich deshalb hauptsächlich mit neueren deutschen Hilfsmitteln, Kommentaren und Fachliteratur. Es war ein überaus glänzendes Arbeitsfeld, das sich ihm in Rom eröffnete. Denn sein Kolleg wurde nicht nur von den Schülern der Gregorianischen Universität, sondern auch von jenen des deutschen Kollegs und der meisten römischen Seminare besucht. Sein Auditorium überstieg meist 100—200 Schüler aus den verschiedensten Nationen der zivilisierten Welt.

Zehn Jahre (von 1879 bis 1889) hat P. Cornely diese Professur bekleidet und bei Papst Leo XIII. wie bei seinen Ordensobern hohe Anerkennung gefunden. Es war selbstverständlich, daß er daran denken mußte, seine Vorlesungen durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Auch hier zeigte sich aber wieder sein aufs Große und Bleibende gerichteter, organisatorischer Geist.

Er begnügte sich nicht mit einer Niederschrift oder Erweiterung seiner eigenen Vorlesungen, sondern plante ein großes Bibelwerk, das außer allgemeinen und speziellen Einleitungsbänden Kommentare zu allen einzelnen Teilen der Heiligen Schrift, eine Konkordanz, ein Reallexikon, ein hebräisches, griechisches und lateinisches Bibellexikon umfassen sollte. Da ein solches Werk die Kräfte eines Einzelnen überstieg, so warb er sich die PP. Knabenbauer, v. Hummelauer, Gietmann, Martin Hagen und Franz Zorell zu Genossen. Damit es aber der ganzen katholischen Welt zugänglich würde, wählte er die lateinische Sprache und gab es einem Pariser Buchhändler in Verlag. Bereits fünf Jahre nach seiner Anstellung in Rom (1885) begann er mit der Veröffentlichung des grandiosen Cursus Sacrae Scripturae, des umfangreichsten Bibelwerkes, das in jüngster Zeit von katholischer Seite unternommen wurde und dessen sich vielleicht auch eine Universität nicht zu schämen brauchte. Heute, nach 23 Jahren, sind 34 umfangreiche Bände vollendet, und die Fortsetzung ruht in bewährten Händen.

Bei der Ausführung des gewaltigen Werkes hat P. Cornely sich zunächst den grundlegenden, wichtigsten und darum auch schwierigsten Teil der Arbeit vorbehalten, d. h. die ersten Bände, welche die gesamte biblische Einleitungswissenschaft umfassen: die allgemeine Einleitung in die Heiligen Schriften oder die Geschichte des Kanons, des Textes und der Erklärung der ganzen Bibel, sodann die zweibändige Einleitung in alle Bücher des Alten Testamentes und die spezielle Einleitung in sämtliche Bücher des Neuen Testaments. Alle diese vier umfangreichen Bände sind bereits zu einer zweiten Auflage gelangt. Ein gedrängter Auszug aus denselben in einem Bande ist in fünfter Auflage erschienen. Außerdem veröffentlichte der Verfasser danach noch zu leichterem Gebrauch der Studierenden die Synopsen aller Bücher des Alten Testaments, Analysen aller Bücher des Neuen Testaments, eine spezielle Synopsis der Psalmen und einen kurzen Traktat über die Inspiration.

Zum ersten Bande des Werkes ließ sich Professor Paul Schanz in Tübingen also vernehmen: „Ich begrüße dieses Unternehmen mit Freuden, denn nicht bloß ist die neuere katholische Literatur arm an guten Kommentaren über das Alte Testament, sondern die nicht deutsche katholische Theologie ist auch, mit wenigen Ausnahmen, hinsichtlich des Neuen Testamentes fast ganz auf die alte Exegese angewiesen, sei es, daß man sich lediglich mit neuen Auflagen der alten Werke begnügt oder aus den alten Werken neue Bücher zurichtet. Die Jesuiten aber sind wie ehemals ver-

möge ihrer Verbindungen, ihres Ansehens und ihrer Vertrautheit mit dem Gange der neuesten Wissenschaft am besten im stande, einer verbesserten Methode auch dort Eingang zu verschaffen, wo die Arbeiten anderer nicht hingelangen oder mit mehr oder weniger Mißtrauen aufgenommen zu werden pflegen. Daß die in der Ankündigung genannten Verfasser ihre Aufgabe von diesem Gesichtspunkt auffassen, bezeugen die trefflichen Leistungen, welche wir bereits aus ihrer Feder besitzen, und beweist die vorliegende erste Probe des ganzen Unternehmens. P. Cornely zeigt sich wohlvertraut mit den zahlreichen und umfassenden Arbeiten, welche in der neuesten Zeit über die Geschichte des Kanons, des Textes und der Übersetzungen veröffentlicht worden sind; er ist ebenso bewandert in der Einzelexegese des Alten und Neuen Testamentes und versteht es, mit ruhigem Blick und gesundem Urteil das weitschichtige Material zu sichten und sein Resultat zu begründen" (Theol. Quartalschr. LXVIII [1886] 162 f). Dasselbe Lob spendete Schanz auch der speziellen Einleitung in das Neue Testament des „ebenso gelehrten als besonnenen Exegeten" (ebd. LXIX [1887] 168). Professor Bickell in Innsbruck nennt die allgemeine Einleitung „im ganzen und großen ein nicht genug zu empfehlendes Meisterwerk". „Die Gelehrsamkeit des Verfassers, seine Vertrautheit mit den Quellen und der Literatur, auch der neuesten, haben wir bereits hervorgehoben. Sehr zum Lobe gereicht ihm auch die klare und anschauliche Darstellungsweise; er hat überall eine bestimmte These vor Augen und beweist sie durch geschickte und einleuchtende Zusammenfassung der Beweismomente" (Zeitschr. f. kath. Theol. X [1886] 349).

Von den Kommentaren zu den einzelnen Büchern beabsichtigte P. Cornely ursprünglich diejenigen zu den sämtlichen Briefen des hl. Paulus zu übernehmen. Zur Ausführung gelangten aber bloß diejenigen zum Römerbrief, zu den zwei Korintherbriefen und zum Galaterbrief. Auch hiermit war übrigens wieder eine der bedeutendsten und schwierigsten Aufgaben des Werkes gelöst. Die Kommentare fanden nicht geringere Anerkennung als die Einleitungsbände und gelangten ebenfalls zu ansehnlicher Verbreitung; die von P. Knabenbauer verfaßten Kommentare zu den vier Evangelien sind sogar in zweiter Auflage erschienen.

Es wäre P. Cornely wohl kaum gelungen, all die Bände und ihre Neuauflagen fertig zu stellen, wenn er an die Professur in Rom gefesselt geblieben wäre. Nachdem sich jedoch im Herbst 1889 Ersatz für ihn gefunden, konnte er wieder in die deutsche Ordensprovinz zurückkehren und

schlug seine Wohnung in Blijenbeek in Holland auf, wo damals die Novizen untergebracht waren. Hier konnte er ungestört ganz seinen biblischen Studien leben. Von 1892 bis 1900 wurde er zwar dem deutschen Provinzial als einer seiner vier offiziellen Ratgeber zugeteilt, doch stellte dieses Amt an seine Zeit keine sehr störenden Forderungen. Höchstens einmal im Monat führte es eine im Grunde heilsame Unterbrechung herbei. Zweimal wurde er auch von der deutschen Provinzial-Kongregation als Prokurator nach Rom entsandt und mit deren Anliegen bei der Zentralleitung des Ordens betraut. Als das stetige Zunehmen der vertriebenen Ordensprovinz gegen Ende der neunziger Jahre die Errichtung einer neuen Niederlassung heischte und die Gründung eines eigenen Schriftstellerheims beschlossen wurde, erhielt er den Auftrag, in Luxemburg nach einem geeigneten Bauplatz zu suchen und die Vorverhandlungen für den Bau einzuleiten. Er entledigte sich dieses Auftrages in vorzüglicher Weise und hat so auch an der Gründung des neuen Schriftstellerhauses teilgenommen.

Im Herbst 1902 siedelte er nach Trier über, wo er in stiller Zurückgezogenheit sich ganz seinem großen Lebenswerke widmete. Seine Arbeitslust, sein Mut und seine Energie verließen ihn auch jetzt nicht, und seine ungewöhnlich zähe Gesundheit ließ ihn noch immer manche Strapazen ertragen. Wie er früher schon einmal von Tervueren aus eine Augenoperation bei Dr Mooren in Düsseldorf glücklich überstand, so ward ihm noch im vorletzten Lebensjahre durch eine ähnliche von Dr Thier in Aachen vollzogene das Augenlicht abermals gerettet. Die Heilung erfolgte unerwartet rasch. Doch die frühere Arbeitskraft nahm in den letzten Jahren zusehends ab. Er wurde unsicher, verwarf, was er geschrieben, am folgenden Tage, konnte sich nicht mehr Genüge tun. So schlich die Arbeit nurmehr langsam voran und ward für den kraftvollen Feuergeist selbst zum Leiden. Entmutigen ließ er sich aber nicht, sondern förderte um so mehr die Arbeiten anderer nach besten Kräften.

Noch um Weihnachten besuchte er die Schriftsteller der „Stimmen" in Luxemburg und befreundete sich mit dem Gedanken, zu ihnen herüberzuziehen. Ehe er indes diesen Plan ausführen konnte, machte zunehmender Kräfteverfall seiner unermüdlichen Tätigkeit ein Ende. Wohlvorbereitet mit allen Heilsmitteln der Kirche, ist er am 3. März abends 6 Uhr sanft im Herrn entschlummert.

Rastlose Arbeit für Gott und für das Heil der Seelen war nicht so sehr sein Wahlspruch als der Grundzug und die Quintessenz seines

Lebens. Für die Forderungen der Zeit hatte er einen eminent praktischen Blick; für die Durchführung des Geplanten stand ihm ein eherner Wille zu Gebot, der keine Schwierigkeiten kannte, aber auch eine seltene Klugheit, welche Menschen und Verhältnisse richtig zu schätzen wußte.

Mit seiner unerschütterlichen katholischen Prinzipienfestigkeit und Universalität der Auffassung verband er jene Vielseitigkeit der Bildung, jenen Ernst, jenen Fleiß und jene Gründlichkeit des Forschens, welche man häufig als besondere, wenn auch nicht gerade ausschließliche Vorzüge deutscher Gelehrsamkeit zu betrachten pflegt. Er war ein deutscher Gelehrter im echtesten und besten Sinne dieses Wortes, eine lebendige Widerlegung des unter Protestanten so häufigen Vorurteils, als ließen sich echte deutsche Wissenschaftlichkeit und treue kirchliche Gesinnung nicht vereinen. Sein großes Bibelwerk ist ein wahres Ehrendenkmal deutschen Fleißes und deutscher Wissenschaftlichkeit.

Daß es in lateinischer Sprache abgefaßt ist, ändert hieran nichts. Durch die altehrwürdige Sprache der kirchlichen Wissenschaft ist es nur weit über Deutschlands Grenzen hinaus allen zugänglich geworden, welchen es wirklich um ein ernstes Studium des geoffenbarten Gotteswortes im Sinne und Geist der Kirche zu tun ist. Durch die meisterhafte Widerlegung der rationalistischen Hyperkritik, welche sich durch die Einleitungsbände hindurchzieht, ist es zugleich eine apologetische Rüstkammer von bleibendem Wert. Denn, wie P. Lehmkuhl (vgl. diese Zeitschrift XXXVII 420) richtig bemerkt: „In linguistischer und archäologischer Hinsicht zeigt sich P. Cornely seinen Gegnern durchaus gewachsen, in kritischer und exegetischer Beziehung, in logischem Denken, in Zergliederung und Zusammenfassung seines Stoffes ist er ihnen weit überlegen.“ Hätten die modernen französischen Exegeten, anstatt nach Renans Beispiel ihr ganzes Geistesleben mit Kantschem Kritizismus und Harnackschen Hypothesen zu durchtränken, den sichern Pfad des P. Cornely eingeschlagen, so ständen sie jetzt nicht außerhalb der katholischen Kirche, Schüler eines vermeintlichen Christus, der sicher geirrt hat und deshalb nicht Gottessohn gewesen sein kann, im Wirrsal der zahllosen protestantischen Sekten und Lehrmeinungen, die nurmehr in der Ablehnung der katholischen Kirche übereinstimmen. Anstatt gleich den neuerungssüchtigen, berühmtheitsdurstigen Modernisten jedes halbe Jahr eine neue Hypothese oder gar eine neue Bibelmethode und Apologetik zu erfinden, hat P. Cornely still, ruhig, anspruchslos gearbeitet, nach dem Vorbild des hl. Hieronymus, wie einst die Maldonat, Cornelius a Lapide, die wackeren Exegeten der alten

Folianten. Wie sie hat er bei der Exegese planmäßig, gründlich, ohne Hast und Überstürzung, mit treuer Benützung aller neuerschlossenen Hilfsmittel, allen, auch den strengsten Forderungen der Wissenschaft Genüge zu leisten gesucht; er hat dabei aber auch das höhere und wesentlichste Ziel, die Predigt des Evangeliums und das Heil der Seelen, nicht aus den Augen verloren. Dieser stille, demütige Forscherfleiß hat jetzt schon hundertfache Frucht getragen; er wird deren noch mehr tragen. Die vom Modernismus abgehetzten und enttäuschten Geister werden froh sein, daß es noch eine Exegese gibt, welche den von Leo XIII. in seiner Enzyklika Providentissimus Deus entwickelten Idealen entspricht, welche allen wirklichen Forschungsergebnissen der Neuzeit ein reges Interesse entgegenbringt, aber sich nicht auf künstlichen Flugmaschinen in das luftige Reich unbeweisbarer Hypothesen und unbegründeter Zweifel verirrt, sondern festen Schrittes den königlichen Weg verfolgt, auf welchem die Apostel, die Lehrer und Väter der Kirche vorausgegangen, auf welchem sich die kirchliche Überlieferung und die kirchliche Wissenschaft durch neunzehn Jahrhunderte bewegt hat.

Wir wollen dem Dahingeschiedenen damit keine Lobrede anstimmen. Wie sein großes Bibelwerk noch unvollendet ist, so haben auch seine Beiträge dazu ihre Mängel und Lücken. Auch bei ihm haben sich dann und wann die Schattenseiten seiner guten Eigenschaften geltend gemacht. Aber alles in allem war er ein ganzer Mann, dessen unerschöpfliche Arbeitskraft, Energie und Konsequenz auch dem Gegner Achtung abnötigen muß. Als Gymnasiallehrer und Theologieprofessor, als Redakteur der „Stimmen" und Gründer der „Katholischen Missionen", als Exeget und Gründer des Cursus Sacrae Scripturae hat er jeweilen seine Stelle ausgefüllt und Tüchtiges, ja sehr Hervorragendes geleistet. Was ihn aber am späten Lebensabend mit Trost, Freude und Hoffnung erfüllte, das war das Bewußtsein, auch als Forscher und Gelehrter, in treuer Anhänglichkeit an den Apostolischen Stuhl, Gott, seiner Kirche und dem Heile der Seelen gedient zu haben. R. I. P.

A. Baumgartner S. J.

Jesus Christus, Gottes Sohn und Erlöser.

(Zu Satz 27—38 des Dekretes Lamentabili sane.)

Der christliche Glaube ist in seinem Bestehen so wesenhaft an die Verkündigung der von Gott gestifteten Kirche gebunden, daß keine einzige seiner Lehren auf die Dauer bei jenen Bestand haben kann, welche der kirchlichen Autorität den Gehorsam kündigen. Das Prinzip schrankenloser Denkfreiheit macht keinen Halt vor dem Glauben an Christus den Herrn. Die Geschichte des Protestantismus liefert den Beweis dafür. Zug um Zug schwand unter der Zerstörungsarbeit der rationalistischen Kritik vom Bilde Jesu Christi die Gottheit, die Wundermacht des Heilandes, die Menschenfreundlichkeit des Erlösers. Der Christus des katholischen Glaubens war dahin; das herrliche Bild des göttlichen Welterlösers, das Jahrhunderte erfreut, getröstet und zum Guten begeistert, ist von den rationalistischen Vandalen „kurz und klein geschlagen", wie sich Frenssen in seinem „Hilligenlei" so jubelnd äußert, kurz und klein geschlagen von der „deutschen Forschung".

Und doch kann das arme Volk nicht leben ohne Christus; die Kultur, die sich seit zwei Jahrtausenden über Christus aufgebaut, muß zusammenstürzen, wenn ihr dies Fundament entzogen wird. Das fühlt man wohl, und so hat man sich seit Jahrzehnten auf die Suche gemacht nach einem „historischen Christus", einem Christus, der allen Anforderungen „moderner Geschichtskritik" genüge. Was will das sagen? Soll es heißen, daß man ehrlich strebe, Christus kennen zu lernen, so wie ihn die geschichtlichen Quellen uns zeigen; oder soll der Ausdruck „historischer Christus" bloß die Absicht verhüllen, einen Christus zu suchen, mit dem sich auch leben lasse, wenn man Agnostiker und Immanenzphilosoph bleiben will, einen Christus, der keine Wunder wirkt und keine unangenehmen Wahrheiten verkündet; daß man folglich die Quellen bearbeiten will, bis sie das sagen, was man wünscht?

Ehrliches Streben nach der vollen geschichtlichen Wahrheit wird den Christus der Evangelien finden, und wir fügen getrost hinzu, im „historischen

Christus" den Christus des Glaubens wiedererkennen. Dann aber gilt es, die geschichtlichen Evangelien nehmen, wie sie sind: „Das ganze Evangelium und den ganzen Christus"[1]. Wer aber wie die Rationalisten und unsere Modernisten den Quellen vorschreibt, was sie bieten dürfen, ehe er sie anerkennt, der wird Wahngebilde, aber nie den Christus der Geschichte finden.

I. Das Christusbild in den Evangelien.

„Es beginnt die frohe Botschaft Jesu Christi, des Sohnes Gottes." Das sind die ersten Worte des Markusevangeliums. Was soll dieser Ausdruck „Gottes Sohn"?

Rüsttag war's vor Ostern, als der hohe Rat seine Morgensitzung hielt, welche das längst beschlossene Todesurteil über Jesus von Nazareth besiegeln sollte. Jesus erscheint noch erschöpft von der Todesnot im Ölgarten, vom blutigen Schweiß, von den Mißhandlungen der vergangenen Nacht. Der Hohepriester erhebt sich: „Ich beschwöre dich beim lebendigen Gotte, daß du uns sagest, ob du Christus bist, der Sohn des hochgebenedeiten Gottes!" Jesus antwortet: „Ich bin es", und wird als Gotteslästerer des Todes schuldig erklärt. Der Zweck, den Kaiphas bei diesem letzten Appell verfolgte, die Beschwörung im Namen Gottes, die Worte, in die er seine Frage kleidet, endlich das Zerreißen der Kleider und der Ausruf „Er hat Gott gelästert", welcher dem Bekenntnis Jesu folgt, zeigen uns, daß der Ausdruck „der Sohn des hochgebenedeiten Gottes" nicht in einem übertragenen Sinne verstanden werden darf, in dem er auch auf einen bloßen Menschen Anwendung finden könnte. Man hat behauptet, der Ausdruck bedeute nur Messias. Das ist nicht möglich. Jesus gab sich nicht damit zufrieden, der große „Davidssohn" zu sein; er hatte sogar die Pharisäer mit der Berufung auf Ps 109 arg in die Enge getrieben. Das bloße Geständnis, „Messias" zu sein, hätte man auch nie zur Gotteslästerung stempeln können. Nur wenn sich Jesus in den Augen der Richter ausdrücklich als „Sohn Gottes" im eigentlichen und wahren Sinn des Wortes bekannte, ward sein Geständnis für sie zur Gotteslästerung. So

[1] Vgl. diese Zeitschrift LX 154 ff; LXVIII 154 ff; LXXIV 74 ff. Die Rationalisten und Modernisten wollen das Johannesevangelium ausschalten; das geht nicht an. Johannes bleibt eine historische Quelle. Wenn im folgenden stets besondere Rücksicht auf die Synoptiker genommen wird, so geschieht dies, um der grundlosen Befürchtung, das Christusbild des Johannes sei ein anderes als das der übrigen Evangelisten, direkt entgegenzuwirken.

verstanden Richter und Angeklagter die Frage, so verstanden Jesus und der hohe Rat die Antwort.

Diese Antwort: „Ich bin der Sohn Gottes, des Hochgebenedeiten" erhellt mit ihrem Lichte das gesamte Leben Jesu. Die beiden ersten Evangelien erzählen uns, wie die Feinde den Herrn steinigen wollten, als er ihnen das Gleichnis von den schlechten Winzern erzählte, die sich weigerten, von dem Erträgnis des gepachteten Weinbergs dem Besitzer die Abgabe zu entrichten, seine Knechte mißhandelten und töteten. „Da hatte er noch seinen einzigen Sohn, den er überaus liebte; den schickte er zuletzt an sie ab und sprach: ‚Sie werden Ehrfurcht haben vor meinem Sohn!' Die Winzer aber sprachen zueinander: ‚Dieser ist der Erbe, kommt, laßt uns ihn töten, so wird die Erbschaft unser sein.' Und sie ergriffen ihn, töteten ihn und warfen ihn zum Weinberg hinaus" (Mk 12, 2 ff). Die Juden hätten die Heilige Schrift schlecht kennen müssen, wenn sie nicht in den schlechten Winzern sich selber, im Herrn des Weinbergs Gott erkannt und so deutlich gefühlt hätten, daß Jesus sich im Gegensatz zu den Propheten, die bloße Knechte waren, als Gottes einzigen, vielgeliebten Sohn hinstellte. Darum suchten sie Hand an ihn zu legen, gerade so wie damals, als der Herr die Worte sprach: „Der Vater und ich sind eins" (Jo 10, 30 ff). Die Apostel aber, die Zeugen der Verklärung auf Tabor gewesen, mußten sich wohl an die Stimme vom Himmel erinnern: „Das ist mein vielgeliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe; auf ihn sollt ihr hören" (Mt 17, 5). Schon längst war es übrigens ihnen klar, daß der Heiland trotz all seiner Demut sich höher stellte als die größten Propheten und Gottgesandten. War doch das Endbestreben Jesu gerade darauf gerichtet, sie zur Erkenntnis zu bringen, nicht bloß, daß er der Messias sei, sondern vielmehr, daß der Messias, und somit er selbst der wahre Sohn Gottes sei. Nachdem sozusagen Schlag auf Schlag die Seewunder und die Heilung der Besessenen von Gerasa erfolgt waren — Wunder, die der Heiland im Kreise der Seinen und für sie allein gewirkt hatte — fragt Jesus seine Apostel: „Für wen halten die Leute den Menschensohn"? und als sie antworteten: „Die einen für Elias, Jeremias oder einen von den Propheten", da fragte Jesus weiter: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" Simon Petrus sprach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Da pries ihn Jesus selig: „Nicht Fleisch und Blut haben es dir geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist." In seinem ganzen Leben kennt der Heiland nur einen, der einfachhin der Sohn Gottes ist, das ist er selber. Und die

Apostel waren vollkommen eingedrungen in seinen Geist, wenn sie ihn den wahren, den einzigen, den eingebornen Sohn Gottes nennen.

Was dieses Wort „Gottes einziger Sohn, den er überaus liebte", an Geheimnissen in sich schließt, lassen die Eigenschaften Jesu ahnen, welche die Evangelien uns enthüllen. Schon seine Tugenden tragen ein wahrhaft göttliches Gepräge. Eine solche Demut hatte die Welt nie gesehen, nie geahnt; eine solche Liebe zu den armen Verlassenen und Kranken konnte nur im Herzen Gottes wohnen, eine solche Sanftmut und Geduld im Leiden war keine Blume aus dem Dorngestrüpp der Erde. Dann aber begegnet uns in Jesus die göttliche Allmacht: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden." Selbst seinen Aposteln verheißt er die Gewalt, zu binden und zu lösen, und was sie binden und lösen, soll im Himmel gebunden und gelöset sein. Wie er die Gewalt hat, Sünden nachzulassen, so gibt er sie auch seinen Aposteln. Und dies alles bekräftigt der Herr durch seine souveräne Wundermacht. Er befiehlt, und gehorsam seinem Befehle schweigt das Meer und trägt geduldig nicht nur den Heiland, sondern auch den Apostel; auf das Wort des Herrn bringt ein Fisch die Steuermünze herbei, die Netze der Jünger füllen sich; unter seinen Händen mehren sich die wenigen Brote, um Tausende zu sättigen, organische Krankheiten, die Jahre und Jahrzehnte der ärztlichen Kunst getrotzt, weichen seinem Willen selbst in der Ferne; Tote erheben sich auf seinen Wink vom Sterbelager, von der Leichenbahre und aus dem Grabe. Er ist der Herr über Leben und Tod; er ist „die Auferstehung und das Leben". Wie der Vater im Himmel bis zur Stunde wirkt, so wirkt auch er. Ihm weichen die Dämonen. Denn er ist der Mächtigere, welcher die Behausung des Bewaffneten erstürmt und ihm die Beute entreißt. So unabhängig und unbeschränkt ist seine Macht, daß er selbst seine Jünger mit der Gewalt ausstattet, Wunder zu wirken.

Der Allmacht entspricht das göttliche allumfassende Wissen Jesu. „Niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will." Mit diesen schlichten, einfachen Worten, welche uns Matthäus (11, 27) und Lukas (10, 22) aufbewahrt haben, schreibt sich der Heiland die wesenhafte Erkenntnis Gottes zu. Und wie er die Tiefen des göttlichen Lebens und die Pläne der göttlichen Vorsehung durchblickt, so erkennt sein allsehendes Auge die verborgensten Tiefen des Menschenherzens. Wie er die Vergangenheit umfaßt bis zurück in die Tage der Ewigkeit, wo er die Herrlichkeit beim Vater besaß, ehe noch die

Welt geschaffen wurde, so liegt auch die Zukunft klar vor seinen Blicken. Die Weissagungen über den Verrat des Judas, die Verleugnung durch Petrus, über seine Auslieferung an die Heiden, die Geißelung und den Kreuzestod, über seine Auferstehung am dritten Tage, über das Los Jerusalems, die Geschicke seiner Apostel und seiner Kirche, deren Erfüllung wir aus der Geschichte kennen, sind zugleich der Beweis für sein göttliches Wissen.

Daher verlangte der Heiland auch unerschütterlichen, zu jedem Opfer bereiten Glauben: „Ihr glaubet an Gott, glaubet auch an mich; wer glaubt und sich taufen läßt, der wird gerettet werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden. Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er dem Worte des Sohnes Gottes nicht glaubt. Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." So darf nur die ewige, unfehlbare Wahrheit sprechen.

Jesus verlangt auch absolute und unbedingte Unterwerfung unter sein Gesetz. Er tritt in der Bergpredigt auf als der höchste und unumschränkte Gesetzgeber, in dessen Macht es liegt, anerkannt von Gott stammende Befugnisse aufzuheben und neue, bisher nicht gekannte Gebote hinzuzufügen: „Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben, deinen Feind aber magst du hassen. Ich dagegen sage euch: Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen, und segnet die, welche euch schmähen und verfolgen." Zu den Pharisäern, welche die Jünger wegen Ährenraufens am Sabbat anklagten, sagte der Heiland einfach: „Der Menschensohn ist auch der Herr des Sabbats." Jesus ruft, wen er will, zu seiner Nachfolge, verlangt aber dann unbedingte Hingabe: „Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert." Eine solche Liebe der höchsten, alles übersteigenden Wertschätzung zu verlangen, hat nur Gott ein Recht; im Munde eines bloßen Menschen wäre eine derartige Forderung eine schreckliche Gotteslästerung. Der Heiland aber wußte, „daß er vom Vater ausgegangen"; er war sich seiner Gottheit bewußt, und deshalb gestattete er es nicht bloß, sondern freute sich, als der Blindgeborne nach seiner Heilung ihm anbetend zu Füßen fiel. Als Richter der Lebendigen und der Toten wird er einst wiederkommen. Mit dieser Ankündigung seiner obersten Richtergewalt beschloß der Heiland seinen feierlichen Eid, daß er Gottes Sohn sei, an jenem ewig denkwürdigen Karfreitagmorgen und ging dann in den Tod. Das letzte Wort auf den sterbenden Lippen war: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist."

Weder der Engeldienst in der Wüste, noch die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande, noch das Gloria der himmlischen Heerscharen vor der Krippe zu Bethlehem haben da für uns noch etwas Rätselhaftes. Sie sind ja nur der Ausdruck der Ehre und Anbetung, die Christus dem Herrn gebühren. Doch all die Größe und Herrlichkeit im Leben Jesu lernen wir erst recht verstehen aus dem ersten Kapitel des Johannesevangeliums. Es führt uns zurück in die Tage der Ewigkeit: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. . . . Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt; und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit, wie sie gebührt dem Eingebornen des Vaters, voll der Gnade und Wahrheit." Die Gottheit Christi, das ist jene wundervolle Größe, die aus dem Christusbild der Evangelien uns entgegenstrahlt.

Und doch wäre dieses hehre Bild uns rätselhaft und unverständlich, blickte aus ihm nur die Herrlichkeit des Gottessohnes und nicht zugleich auch die Menschenfreundlichkeit des Erlösers uns entgegen.

* * *

Ein erster Blick auf die Evangelien zeigt uns, daß ihre Verfasser in Jesus von Nazareth den gottverheißenen Messias erkannten. Schritt für Schritt weist uns Matthäus hin auf die messianischen Verheißungen, die an Jesus sich erfüllt hatten. Markus beginnt mit der Verkündigung des nahenden Messias durch die Predigt des Johannes. Lukas führt uns in die Hütte zu Nazareth, wo der Engel des Herrn der allerseligsten Jungfrau verkündet: „Das Heilige, das aus dir geboren wird, wird der Sohn des Allerhöchsten genannt werden, und der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird im Hause Jakob herrschen ewiglich, und seines Reiches wird kein Ende sein." Der Lieblingsjünger des Heilandes endlich beschließt sein Evangelium: „Das aber ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Messias und Gottessohn ist, und durch diesen Glauben das Leben besitzet in seinem Namen."

Daß Jesus selber das klare Bewußtsein seiner göttlichen Sendung als Erlöser besaß und daraus kein Hehl machte, dafür bürgen uns seine eigenen Worte. Am Jakobsbrunnen zu Sichar sagte er zur Samariterin, die sich auf den kommenden Messias berief: „Ich bin es, der ich mit dir rede." Ein anderes Mal finden wir Jesum inmitten seiner Getreuen, umgeben von den Scharen des Volkes, dessen Kranke er heilt. Zwei

Männer treten heran und sagen: „Johannes der Täufer hat uns zu dir gesandt und läßt dir sagen: ‚Bist du es, der da kommen soll, oder haben wir einen andern zu erwarten?‘“ Da antwortet ihnen Jesus: „Gehet hin und verkündiget dem Johannes, was ihr gehört und gesehen habt: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium gepredigt, und selig, wer sich an mir nicht ärgert“ (Lk 7, 19 ff. Mt 11, 2 ff). Diese Worte des Herrn sind nichts Geringeres als eine Berufung auf die Weissagung des Propheten Isaias über die Wundertaten des Messias. Der Sinn der Antwort des Herrn ist klar: Ja, ich bin der Messias, den ihr erwartet, und selig, wer an meiner Armut und Niedrigkeit keinen Anstoß nimmt. Diese letztgenannte Szene ist zugleich ein durchschlagender Beweis, daß Jesus — auch bei den Synoptikern — für seine Behauptung, der gottgesandte Messias zu sein, sich auf seine Wunder berief. Den ungläubigen Städten Galiläas rief er zu: „Weh dir Corozain, weh dir Bethsaida, wären in Tyrus und Sidon die Wundertaten geschehen wie in dir, in Sack und Asche hätten sie Buße getan.“ Mit vollem Recht durfte er von seinen Feinden sagen: „Wenn ich unter ihnen nicht Werke getan hätte, die kein anderer getan, so hätten sie keine Sünde; jetzt aber haben sie gesehen, und doch haben sie mich und meinen Vater gehaßt.“

Nie hat Jesus seine Messiaswürde in Abrede gestellt; er ließ sich im Gegenteil von seinen Jüngern wie von seinem Volke als Messias huldigen. Aber dem falschen Messiasbild trat er von Anfang an entgegen und suchte die Herzen für das wahre Erlöserideal zu gewinnen. Die Juden erwarteten in ihrem Messias vielfach einen irdischen König, der mit Waffengewalt und Heeresmacht die feindlichen Römer vertreibe, den Thron Davids wieder aufrichte und die Völker der Erde seinem Zepter unterwerfe. Nur wenige mochten jene hohen Anschauungen im Lobgesang des Zacharias teilen, wo der Messias als das Licht gepriesen wird, das hineinleuchtet in Finsternis und Todesschatten, als der Retter, der uns befreit aus den Händen der Feinde unseres Heiles, den ersehnten Frieden bringt, damit wir in Heiligkeit und Gerechtigkeit Gott dienen können. So mußte der Heiland von Anfang an einer falschen Auffassung vom Messias entgegentreten, und das führte zur blutigen Erfüllung der Weissagungen über Leiden und Kreuzestod des „Gottesknechtes“, wie Isaias den Messias nennt.

Nach Gottes Plan war Jesus Messias, Gesalbter, König, Prophet und Hoherpriester. Jesus war König, und er sprach es vor seinem welt-

lichen Richter offen aus. Aber sein Reich war nicht von dieser Welt, nicht ein irdisches Königtum, sondern ein Reich der Seelen, dessen Güter, Wahrheit und Gnade, nichts zu tun haben mit dem Pomp und der Machtentfaltung weltlicher Herrschaften. Daher ging der Heiland allem aus dem Wege, was irgend einer weltlichen Machtstellung hätte ähnlich werden können. Selbst in seinem geistigen Reiche wollte er nicht so sehr als gewaltiger Fürst, sondern vielmehr als liebevoller Hirt der Seinigen gelten. Jesus als Messias war Prophet; er lehrte wie einer, der Macht hat, und doch war er voll Demut und Sanftmut; er lehrte nicht irdisches Wissen wie die Philosophen- und Rhetorenschulen Athens und Roms. Seine Lehre voll Geheimnisse der Liebe und Erbarmung suchte den Menschen an die ewige, unfehlbare Wahrheit zu ketten und so den Seelen das wahre Licht, das Glück des Friedens im eigenen Herzen, den festen Halt in den Stürmen dieser Welt und ein ewiges Glück im Besitze Gottes zu sichern.

Jesus war als Messias der Hohepriester des Neuen Bundes. Johannes der Täufer hatte ihn angekündigt als das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt und sie tragend hinwegnimmt und sühnt. Sein Opfer aber war der blutige Kreuzestod. Der Heiland selber, erklärt er, sei gekommen, um sein Leben hinzugeben für viele (Mt 20, 28. Mk 10, 45). Beim letzten Abendmahle spricht er von seinem Leib, der dahingegeben wird für die Menschen, nennt sein Blut „das Blut des Neuen Bundes, das vergossen wird zur Nachlassung der Sünden". „Sein Blut reinigt uns von aller Sünde", sagt der Lieblingsjünger des Herrn (1 Jo 1, 7); ihm ist der Heiland einfachhin „die Versöhnung für unsere Sünden". Überaus rührend aber sind die Worte, mit denen der hl. Petrus uns an das Sühnopfer des Herrn am Kreuze erinnert (1 Petr 1, 18 19; 2, 21 24): „Ihr wißt, daß ihr nicht mit Gold und Silber erkauft seid, die verderben können, sondern mit dem kostbaren Blute des makellosen und unbefleckten Lammes, Christi. . . . Für uns hat Christus gelitten, unsere Sünden trug er an seinem Leib aufs Holz hinauf, damit wir den Sünden erstorben, der Gerechtigkeit leben; durch seine Striemen sind wir geheilt." Das ist die weltgeschichtliche Bedeutung des Todes auf Golgatha.

Zur Besiegelung und Vollendung der Erlösung gehörte aber wesentlich die glorreiche Auferstehung des Herrn. Wie uns die Apostelgeschichte bezeugt, beriefen sich die Apostel gleich vom Beginn ihrer Predigt an auf die Tatsache, daß der Heiland glorreich aus dem Grabe auferstanden sei. Diese Tatsache war für sie die große, jeden Widerstand

brechende Bestätigung des göttlichen Mittleramtes Jesu. Die Apostel aber waren durchaus nicht leichtgläubig. Es bedurfte vieler Erscheinungen des Herrn, erneuten Augenscheins, öfteren und trauten Verkehrs mit dem Auferstandenen, bis der letzte Rest vom Ärgernis des blutigen Karfreitags aus ihren Herzen schwand. Das Zeugnis für den Auferstandenen brachte ihnen, wie sie wohl wußten, nur Haß, Verfolgung und Tod. Aber gerade deshalb ist ihr Zeugnis so überwältigend und siegreich.

Der in Menschengestalt lehrende, leidende und sterbende, dann aber glorreich erstehende Gottessohn: das ist der Christus der Evangelien.

* * *

Eigenartig schön und erhebend ist das Bild, das der Völkerapostel Paulus vom göttlichen Heiland in seinen Briefen entwirft. Da atmet alles grenzenlose Verehrung und Anbetung für den großen Gott und Erlöser, hochgelobt in Ewigkeit, der alles erschaffen hat und erhält, für den Richter, vor dessen Angesicht wir einst alle Rechenschaft ablegen werden. Dabei sehen wir überall in diesem Bilde die innigste Liebe für den Erlöser, der, arm geworden um unsertwillen, ein Leben demütigsten Gehorsams führte, bis schließlich der Opfertod Jesu am Kreuze unsere Sünden tilgte. Endlich spricht aus jedem Wort eine glühende Sehnsucht, dem Meister, dem Ideal aller Vollkommenheit, ähnlicher zu werden, es Zug um Zug an sich zu verkörpern im Leben und Dulden und in der Glorie des Auferstandenen, in der Nähe Jesu glücklich zu sein auf ewig.

Gewiß, dieses Bild ist wundervoll und herzergreifend, und doch läßt es nur das Christusbild der Evangelien Zug um Zug wieder vor unsern Augen erstehen. Es ist das gleiche Bild, das uns auch im Glauben der Kirche entgegenstrahlt. Wenn das nicäische Glaubensbekenntnis uns beten lehrt: „Wir glauben an einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingebornen Sohn, der aus dem Vater gezeugt ist, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, erzeugt und nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater", so sind das fast lauter alte liebe Klänge aus dem Johannesevangelium, wo es heißt: „Der Eingeborne, der da ist im Schoße des Vaters, er hat es erzählt." Selbst der einzige neue Ausdruck „wesensgleich mit dem Vater" faßt nur in kurzem kräftigem Akkord zusammen, was die Evangelien über das Wesen und die Eigenschaften des ewigen Wortes in sich schließen.

Das Konzil von Ephesus definiert feierlich die Einheit der Person in Christus; aber auch das ist eine alte liebe Lehre, welche das Christentum

längst aus den Evangelien kannte. Denn auch hier ist ein und derselbe Jesus Christus Gottes eingeborner Sohn und doch wahrer Mensch; das ewige Wort, durch welches alles geschaffen worden, und doch der Sohn der Jungfrau, der für uns am Kreuze starb. Wenn endlich das Konzil von Chalcedon die Wahrheit der zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, in Christus betonte, so rettete es nur die herrlichen Züge des „Gottessohnes" und des „Menschensohnes" im Christusbild der Evangelien, während der Monophysitismus mit Allgewalt dahin trieb, in Christus entweder bloß Gott oder einen Menschen zu sehen. Loisy hat die Evangelien sehr mißkannt, als er in Autour d'un petit livre S. 136 Behauptungen niederschrieb, wie wir sie im folgenden von der Kirche verurteilten Satze wiederfinden.

Satz 31. Die Lehre von Christus, so wie Paulus, Johannes und die Konzilien von Nicäa, Ephesus, Chalcedon sie darbieten, ist nicht jene, die Jesus gelehrt hat, sondern die, welche das christliche Bewußtsein in Bezug auf Jesus sich gebildet hat.

II. Das Christusbild der Modernisten.

Das Christusbild des katholischen Glaubens ist den Modernisten viel zu hehr und göttlich. Das besagt uns

Satz 29. Man kann zugeben, daß der geschichtliche Christus um vieles tiefer stehe als der Christus, welcher Gegenstand unseres Glaubens ist.

Dieses Stück rationalistischen Weistums finden wir bei Loisy in Autour d'un petit livre S. 112 ff. Loisy sagt, er habe in seinem „Evangelium und Kirche" bloß „die historische Form der Erscheinung Christi", „das Amt Christi in den demütigen Bedingungen seiner Wirklichkeit", „Christus in der Schlichtheit seiner irdischen Existenz" (S. 112 11 21) schildern wollen, und wenn seine kritischen Resultate nicht mit dem Christusbilde des Glaubens stimmen, dürfe man nicht dem Kritiker Vorwürfe machen. Tatsachen seien Tatsachen, und Berge von Syllogismen vermögen nichts gegen ein Sandkorn in der Natur. Das klingt ja recht schön, nur sagt uns Loisy nicht, wie er sich die Tatsachen konstruiert. Er gibt sich den Anschein historischer Kritik, während er in Wirklichkeit auf Grund falscher religionsphilosophischer Anschauungen alle ihm mißliebigen Zeugnisse aus den Evangelien ausschaltet. So kommt er denn freilich zu einem Christus,

der abgrundtief unter dem Christus des Glaubens und damit zugleich unter dem Christus der evangelischen Geschichte steht. Das Bild, das die Evangelien uns von Christus entwerfen, steht aber so hoch, daß ein herrlicheres und erhabeneres sich nicht denken läßt. Was es an Hoheit, Herrlichkeit, Glanz, an überirdischer Menschenfreundlichkeit und Liebe gibt, ist eingeschlossen in dem einen voll erfaßten Worte der Evangelien: „Das ist mein vielgeliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe; auf ihn sollt ihr hören." Sie zeigen uns eben Gottes eingebornen Sohn. Aber gerade das leugnen die Modernisten, daß die Evangelien, soweit sie geschichtliche Quellen sind, die Gottheit Christi uns zeigen. Wir sehen dies aus den Sätzen 27 und 30, welche die Kirche im Dekret Lamentabili sane verurteilen mußte.

Satz 27. Die Gottheit Christi läßt sich aus den Evangelien nicht beweisen, sondern das christliche Bewußtsein hat aus der Messiasidee dieses Dogma abgeleitet.

Satz 30. In allen Texten des Evangeliums ist der Name „Sohn Gottes" gleichbedeutend mit dem Namen „Messias", keineswegs aber besagt er, daß Christus wirklich und wesenhaft der Sohn Gottes sei.

Beide Sätze sind Loisy entnommen. Satz 27 findet sich in Autour d'un petit livre 117 (vgl. auch 131 133 f 147). Loisy sagt: Die Gottheit Christi ist ein Dogma, das im christlichen Bewußtsein groß geworden, das aber im Evangelium nicht ausdrücklich formuliert war; es existierte bloß im Keime in der Idee des Messias, des „Gottessohnes". In seinem neuesten Werk: Simples réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis bemerkt Loisy, er leugne nicht jedes „probable Argument" für die Gottheit Christi aus den Evangelien. Vom Ausdruck „im Keime erhalten sein" sagt er: „Es handelt sich gar nicht um eine logische Deduktion, sondern um eine Art von Übersetzung des jüdischen Gedankens oder der Messiasidee in den hellenischen Gedanken oder die Gottheit Christi." Diese Erklärung ist noch schlimmer als der Gedanke, den Autour d'un petit livre verriet.

Satz 30 findet sich in seinem ersten Teil ausdrücklich bei Loisy in „Evangelium und Kirche" S. 62 f 72 f. Er behauptet: „Insofern der Titel Gottessohn ausschließlich dem Heiland zukommt, ist er gleichwertig dem des Messias." Der zweite Teil ist nur die natürliche Ergänzung zu dieser Behauptung. Sie ist nicht ausdrücklich bei Loisy zu finden, es sei denn, daß die Worte „der Titel Gottessohn . . . kommt Jesu nicht zu wegen seiner inneren Verfassung" diesen Gedanken einschließen.

Keine einzige Ansicht Loisys stimmt zum Evangelium.

Die Gottheit Christi ist in den Evangelien mit unverkennbarer Deutlichkeit ausgesprochen. Das hat uns das Bild des Gottessohnes in den Evangelien gezeigt. Freilich, der Heiland trat nicht vor die Volksscharen hin mit den Worten: „Ich bin der eingeborne Sohn Gottes, wesensgleich mit dem Vater und dem Heiligen Geiste." Niemand hätte ihn verstanden, und als Leugner des einzigen wahren Gottes hätte ihn das Volk zum Land hinausgesteinigt. Der Heiland bereitete Sinn und Herz vor. In liebevollster Rücksichtnahme auf das, was die schwachen Menschenkräfte zu fassen und zu tragen vermochten, führte der Herr mit wahrhaft göttlicher Seelenkenntnis und himmlischer Erziehungskunst seine Jünger allmählich zur Überzeugung, daß wirklich Gottes eingeborner Sohn vor ihnen stehe. Die Wunder, die seine Lehre begleiteten und besiegelten, verliehen dieser Überzeugung eine Kraft, die Stürmen trotzen konnte. Nicht auf dem Ausdruck „Sohn Gottes" allein beruht der Beweis für die Gottheit Christi aus den Evangelien, sondern vor allem in der Art und Weise, wie der Heiland sein Verhältnis zum Vater darstellt, sich über die Propheten erhebt, sich als Gesetzgeber und Richter aller Menschen erweist.

Es ist aber auch vollkommen unrichtig, zu behaupten, der Ausdruck „Gottessohn" sei in den Evangelien schlechthin gleichbedeutend mit „Messias". Loisy gesteht (Simples réflexions 72): „Dieser Titel hat den metaphysischen Sinn im vierten Evangelium und schon in der berühmten Stelle (fameux texte) Mt 11, 27: ‚Niemand kennt den Sohn außer der Vater, und niemand kennt den Vater außer der Sohn.'" Es wirft aber ein gar sonderbares Licht auf die Kampfesweise Loisys, daß er solche mißliebige Äußerungen der Synoptiker mit der mehr als kühnen, jedenfalls durch keinen einzigen soliden Grund gestützten Behauptung aus dem Wege schaffen will, dieses Wort sei „allem Anschein nach eine Frucht theologischer Spekulation, das Werk eines christlichen Propheten, wie das vierte Evangelium" (Autour d'un petit livre 130). Die Modernisten dürfen es uns nicht allzusehr verargen, wenn wir nach solchen Versuchen ihre Geschichtskritik nur tief einschätzen können. Die beiden Stellen, aus denen Loisy die Gleichstellung der beiden Ausdrücke „Messias" und „Gottessohn" zu beweisen sucht, nämlich das Bekenntnis Petri und die Antwort des Heilandes in der Gerichtssitzung des Hohen Rates, beweisen, wie wir gesehen haben, eher das Gegenteil. Statt also den Ausdruck „Gottessohn" herabzudrücken auf das Niveau des Ausdruckes „Gottgesandter", lehren uns die Evangelien, wenn sie von Jesus als dem Messias sprechen, einen solchen Propheten, Lehrer und Retter zu verstehen, der Gott selber in Person, der menschgewordene Sohn Gottes ist. So einen sich die Aussprüche der Evangelien zu einem einheitlichen harmonischen Gesamtbilde, während es sonst einfachhin unerklärlich wäre, warum der Messias „der Gottessohn" heißen sollte. Alles aber ist klar, wenn der verheißene Erretter wirklich Gottes eingeborner Sohn ist.

Darüber kann kein Zweifel herrschen: Die messianischen Weissagungen in den Psalmen, in den Weisheitsbüchern und in den prophetischen Büchern mußten

bei tieferer Betrachtung den Gedanken nahelegen und fast zur Sicherheit erheben, daß der verheißene Erretter Gott in Person sein werde. Für den Kenner der alttestamentlichen Theologie führte sich also der Gedanke an die Gottheit des Messiaskönigs nicht auf menschliches Raten, sondern auf Gottes Offenbarung zurück. Faßt aber der Ausdruck „Messias", wie dies wohl bei weitaus den meisten Juden zur Zeit Christi der Fall war, bloß die Idee eines von Gott gesandten Führers, Lehrers und Retters zusammen, so ließ sich aus dieser Messiasidee nie herauslesen, der von Gott gesandte Erretter müsse Gott selber in Person sein.

Dies führt uns naturgemäß zur Frage nach der Messiasidee des Modernismus. Sie liegt den im Dekret Lamentabili sane verurteilten Sätzen 28 und 35 zu Grunde.

* * *

Satz 28. Jesus hat bei der Ausübung seines Amtes nicht in der Absicht gesprochen, um von sich zu lehren, daß er der Messias sei, noch auch hatten seine Wunder den Zweck, dieses zu beweisen.

Satz 35. Christus hatte nicht immer das Bewußtsein seiner messianischen Würde.

Da beide Sätze, wie wir sehen werden, Loisy entnommen sind, müssen wir zu ihrem Verständnis eine Stelle aus „Evangelium und Kirche" (S. 69 f) anführen, welche uns einen Einblick in die Messiasidee Loisys gestattet. Er schreibt: Jesus „betrachtete sich als den ersten Vermittler und prädestiniertes Oberhaupt" des Gottesreiches. „Da das Reich wesentlich in der Zukunft liegt, so ist die Rolle des Messias wesentlich eschatologisch. Christus ist das Haupt der Gesellschaft der Auserwählten. Das Amt Jesu ging dem Himmelreich und der eigentlichen Rolle des Messias nur voran . . ." („Seine Predigt war kein messianisches Amt" S. 70.) „In einem Sinne war Jesus der Messias und in einem andern war er es noch nicht. Er war es, insofern er persönlich berufen war, das neue Jerusalem zu regieren. Er war es noch nicht, weil das neue Jerusalem noch nicht existierte und somit die messianische Macht noch nicht ausgeübt werden konnte. . . ." Daher „läßt sich leicht begreifen, warum er diese seine Eigenschaft erst am Tage seines Todes kundgibt".

Demnach scheiden nach Loisy die Lehrtätigkeit, die Wunder, die Gesetzgebung, die Anordnung einer Kirche, Leiden und Tod aus dem Messiasamte aus. Das ganze Messiaswerk lag nach Loisy für den Heiland in der Zukunft. Daß Jesus sich in der „Perspektive" seines eigenen nahen glorreichen „Kommens" geirrt habe, daß mit dem Tod am Kreuze „historisch" alles aus gewesen sei und der Traum vom Messiastum in Nichts zusammensinke, sagt Loisy an dieser Stelle wohlweislich nicht, sondern überläßt es dem Ahnungsvermögen des kundigen Lesers. Immerhin haben wir für jetzt genug vernommen, um die Sätze 28 und 35 zu verstehen.

Die Behauptung, Christus habe sich nicht als Messias hingestellt und seine Wunder nicht zur Bekräftigung der Messiaswürde gewirkt, findet sich bei Loisy (Autour d'un petit livre 83). In den Simples réflexions sucht er (S. 69) den Satz durch folgende Bemerkung zu stützen: „Das ist in der Tat der Eindruck, den die synoptischen Evangelien machen. Bloß im Johannesevangelium zielen die Reden und Wunder Christi dahin, seine übernatürliche Sendung, seinen himmlischen Ursprung, um alles mit einem Wort zu sagen, seine Gottheit zu beweisen; diese Eigentümlichkeit dient dazu, den theologischen und nichthistorischen Charakter des vierten Evangeliums darzutun." Ein überaus wohlfeiles Beweisverfahren, vor dem aber jeder ehrliche Kritiker erröten würde. Übrigens ist der Vordersatz entschieden falsch. Gerade bei den Synoptikern fanden wir (oben S. 377) eines der sprechendsten Zeugnisse, daß Jesus zur Bestätigung seiner messianischen Sendung auf die Wunder hinwies. Das Unglaublichste aber leistet Loisy, wenn er in den Simples réflexions schreibt: „Man merkt nicht, daß es hieße Christus herabsetzen und seine Worte sowohl als seine Handlungen des Charlatanismus verdächtig machen, wenn man ihn so darstellt, als sei er ständig mit dem Gedanken beschäftigt, sich in Reden und Taten als göttlichen Gesandten hinzustellen." Aber ist es denn Scharlatanismus, wenn der Gesandte seine Vollmacht beweist? Wie konnte der Herr seine Sendung anders beweisen, als durch Wunder und erfüllte Weissagungen? Was brachte in der Tat bei den Jüngern wie beim Volke die Überzeugung zum Durchbruch, Jesus sei der verheißene Messias, wenn nicht die Wunder, deren Zeugen sie waren? Mußte es endlich nicht die erste und größte Sorge des Herrn sein, daß er als Gottgesandter erkannt werde, wenn nicht all sein Lehren, all sein Arbeiten fruchtlos sein sollte? Loisy pocht darauf, daß der historische Christus den Jüngern verbiete, es laut zu verkünden, daß er der Messias sei, und die Wunder dem Glauben der Geheilten zuschreibe. Allein daraus folgt nichts gegen die katholische Lehre. Der Heiland wollte eben nicht, daß durch agitatorische Proklamationen und Reden die irdischen Messiasträume des Volkes genährt würden; das Anhören seiner Lehre, der Anblick seiner bloß Barmherzigkeit und Liebe, nie aber weltliche Glorie atmenden Wunder sollten zum persönlichen Glauben führen, und diesen Glauben lobte der Herr, pries ihn selig und belohnte ihn.

Eines der Probleme, welche den Rationalisten und daher auch Loisy viel zu schaffen machen, ist die Frage nach der Entstehung des Messiasbewußtseins in Christus. Für den Katholiken ist es kein Problem; er weiß, daß der eingeborne Sohn Gottes auch in seiner menschlichen Natur vom ersten Augenblick seines irdischen Daseins an das Bewußtsein seiner Würde und seiner Lebensaufgabe haben mußte. Die Evangelien enthalten nichts, was dieser allein vernünftigen und gotteswürdigen Auffassung widerspricht. In der Tat zeigen uns die Evangelien den Heiland gleich von seinem Auftreten an ganz durchdrungen von der Überzeugung, Gottessohn und Messias zu sein. Er weiß sich vom Vater von aller Ewigkeit geliebt, geehrt und zum Messias bestimmt und zu diesem Zweck auf diese Erde gesendet. Diese Überzeugung spricht so spontan aus all seinem Reden

und Handeln, daß sie unerklärlich wäre, wenn ihr je eine Periode des Nichtwissens oder des Zweifels um die eigene Stellung und den eigenen Beruf vorangegangen wäre. Wir müssen also das Sohn- und Messiasbewußtsein auch nach den Angaben des Evangeliums hinaufdatieren in die Zeit des ersten Erwachens menschlichen Bewußtseins in Christus. Wenn wir nun aber bedenken, daß nach den Evangelien die menschliche Natur Christi mit dem göttlichen Wort in der einen göttlichen Person verbunden erscheint, so ist es klar, daß wir das Bewußtsein Christi in seiner menschlichen Natur hinaufdatieren müssen in den Moment der Menschwerdung selber, wo zum erstenmal das Licht des ewigen Wortes hinüberstrahlt in die von ihm angenommene Menschenseele. Es ist ein tiefwahrer Gedanke, der sich im Hebräerbrief ausspricht, daß Christus beim Eintritt in die Welt Leib und Seele dem Vater als Opfer anbietet [1].

Ganz anders denken die Modernisten. Loisy schrieb in „Evangelium und Kirche" (S. 71) über den Ursprung des Messiasbewußtseins in der Seele Jesu, daß die Texte keine sichern Schlüsse erlauben, und fährt dann fort: „Der Kritiker kann wohl mutmaßen, daß das Gefühl der Kindschaft dem messianischen Bewußtsein vorausgegangen ist und es vorbereitet hat, da die Seele Jesu sich durch Gebet, Vertrauen und Liebe zum höchsten Grade der Vereinigung mit Gott erhoben hat, so daß diese geistige Arbeit durch die Idee des messianischen Berufes ihre natürliche Krönung fand, aber insofern der Titel Gottessohn ausschließlich dem Heiland zukommt, ist er gleichwertig dem des Messias und er beruht auf der Messiaseigenschaft." Folgerichtig erklärt daher Loisy eine Entwicklung des messianischen Bewußtseins in Jesus für wahrscheinlich. Vor allem, meint er, bedeute die Taufe „ein wichtiges Datum für Jesus in seiner inneren Entwicklung"; dann fügt er bei: „Man dürfte selbst sagen, daß das Bewußtsein seiner Mission sich in ihm entwickelt hat, und daß sein Verhalten gegenüber der Menge und seiner Umgebung im Verhältnis stand zum inneren Fortschritt seines Gedankens und seiner Pläne" (Le quatrième Evangile 233 255).

Da jedoch Loisy keine Beweise aus den Quellen erbringen kann und seine Aufstellungen von Entwicklung zum Gottessohn der Evangelien herzlich schlecht passen, überlassen wir sein „Problem" dem verdienten Schicksal.

* * *

Die katholische Theologie unterscheidet gemäß den zwei Naturen in Christus auch ein göttliches und ein menschliches Wissen. Kirchliche Entscheidungen über Inhalt und Ausdehnung des menschlichen Wissens Jesu sind nicht ergangen. Dagegen haben alle katholischen Theologen einmütig Christus ein unfehlbares menschliches Wissen zugeschrieben.

[1] Vgl. Lepin, Christologie. 12° (116) Paris 1908, Beauchesne & Co. *Fr.* 1.25. Diese Broschüre ist ein vorzüglicher Wegweiser für das Verständnis der Christologie Loisys und ein nach Form und Inhalt gleich ausgezeichneter Kommentar zu Satz 27—38 im Dekret Lamentabili sane.

Gegen diese theologischen Lehren wenden sich die Sätze 32 33 und 34, die im Dekret Lamentabili sane verurteilt sind.

Satz 32. Der natürliche Sinn der evangelischen Texte läßt sich mit dem, was unsere Theologen über das Bewußtsein und das unfehlbare Wissen Jesu Christi lehren, nicht in Einklang bringen.

Satz 33. Für jeden Vorurteilslosen liegt es klar am Tage, daß entweder Jesus über die nahe bevorstehende messianische Ankunft einen Irrtum ausgesagt hat, oder daß der größere Teil seiner in den synoptischen Evangelien enthaltenen Lehren der Authentizität entbehrt.

Satz 34. Der Kritiker kann Christus ein schrankenloses Wissen nicht zuschreiben, außer in der geschichtlich undenkbaren, dem moralischen Sinne widerstrebenden Voraussetzung, Christus habe zwar als Mensch das Wissen Gottes gehabt, nichtsdestoweniger aber die Kenntnis so vieler Dinge seinen Jüngern und der Nachwelt nicht mitteilen wollen.

Satz 32 findet sich in Autour d'un petit livre 23, nur sind dort die Worte gebraucht: „die sichersten evangelischen Texte". Loisy wollte, wie er selbst gesteht, das vierte Evangelium ausschließen. Der Satz spricht sowohl von dem Bewußtsein als von dem Wissen Jesu überhaupt; über ersteres wurde oben bei Satz 35 das Nötige bemerkt. Loisy scheint sich a. a. O. 148 f lustig machen zu wollen über die „sonderbare Psychologie" der Theologen, welche Christus einen doppelten Willen und doppeltes Wissen zuschreiben. Nun wohl! wenn Loisy das Gegenteil verteidigen will, muß er sich zu den Monotheleten und Monophysiten schlagen. Eine Bemerkung dieses Kritikers (Simples réflexions 74) überhebt uns der Mühe, weiter auf Satz 32, soweit er sich bei Loisy findet, einzugehen. Er gesteht: „Alle Welt weiß, daß die Texte bei Johannes und derjenige bei Matthäus (11, 27) in Christus eine Anteilnahme an dem göttlichen Wissen (une communication de la science divine) voraussetzen."

Neuestens hat Prof. Schnitzer in München in einer Zuschrift an den „Bayerischen Kurier" Bedenken gegen die Annahme eines unfehlbaren Wissens in Christus geäußert. Er schreibt: „Daß Jesus als historische Persönlichkeit auch aus seiner Zeit und Umwelt heraus zu verstehen, daß er die Anschauungen, Hoffnungen und Erwartungen, ja auch manche Vorurteile seiner Zeitgenossen geteilt habe, wie z. B. ihren Glauben an die Nähe des messianischen Reiches und an die dämonische Besessenheit, dürfte sich schwerlich bestreiten lassen; denn die Vorstellung, daß gewisse menschliche Zustände auf dämonischer Einwohnung beruhten, entsprang eben dem ganzen damaligen Weltbild und mußte, wie später der Hexen-

wahn, ein- für allemal weichen, seitdem sich durch den Aufschwung der Naturwissenschaft unser ganzes Weltbild von Grund aus geändert, und seitdem sich besonders dank der Blüte der medizinisch-psychiatrischen Forschung ein ungleich tieferer Einblick in die Art und Entstehung leiblich-geistiger Störungen erschlossen hat, als zu einer Zeit möglich war, da die Natur- und medizinische Wissenschaft noch fast in den Windeln lag. Damit geschieht der Gottheit Christi in meinen Augen nicht der geringste Eintrag. Konnte Jesus seiner rein leiblichen Seite nach wachsen, leiden, ja sterben, so ist nicht einzusehen, warum er nicht auch die mit der menschlichen Natur gegebenen psychischen Schwächen und Gebrechen sollte ertragen haben." Vgl. Germania vom 12. Februar 1808, Nr 35, 1. Blatt, S. 3 –4.

Die Antwort ist nicht schwer. Christus ist Gott. Seiner Person göttliches Wissen einfachhin abstreiten, käme der Häresie gleich. Zugleich ist es undenkbar, daß die ewige Weisheit die ihm persönlich vereinigte Menschennatur in Unwissenheit und Irrtum belasse in Bezug auf irgend etwas von dem, was der von Gott gesandte Messias wissen mußte. Schnitzer wird nicht in Abrede stellen wollen, daß zum Messiasamt auch das Lehramt Jesu gehört. Es muß als schwerer theologischer Irrtum angesehen werden, zu behaupten, Jesus habe in den religiösen Anschauungen, die er vertrat und lehrte, falsche zeitgenössische Ansichten seiner Mitbürger geteilt. Irrtum besagt einen seelischen Makel und läßt sich nicht wie die physischen Leiden dem Erlösungswerke dienstbar machen. Die von Schnitzer angeführten Beispiele sind herzlich schlecht gewählt. Was die Möglichkeit einer Besessenheit betrifft, so ist ihre Annahme ein Ausfluß der Offenbarung, nicht eines bloß philosophischen Weltbildes. Auf die Psychiatrie durfte sich Schnitzer nicht berufen. Wohl kennt diese einen Besessenheitswahn, aber nirgends lehrt sie, daß es keine wirklich Besessene gebe. Sie weiß auch, daß es Irre gibt, die sich Generäle, Fürsten, Könige und Päpste wähnen. Sie hat nie daraus geschlossen, auf Erden gebe es solche Würden nicht.

Das von den Propheten verkündete messianische Reich, als dessen König sich Jesus erklärte, ist von den Kirchenvätern und Gottesgelehrten immer als das große Christenreich, die Kirche, aufgefaßt worden. Wir finden in ihr die Prophezeiungen erfüllt. Dieses Reich war nahe. Darin hat sich Christus nicht getäuscht. Daß aber die glorreiche Vollendung dieses Reiches nahe sei, daß das Weltgericht unmittelbar bevorstehe, daß er nun alsogleich in seiner Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels komme, das hat der Heiland nirgends gelehrt. Es ist Loisy, der diesen Irrtum in der „Perspektive" dem Welterlöser zuschreibt.

Satz 33, in welchem dies geschieht, findet sich sozusagen wörtlich in Autour d'un petit livre 68 (vgl. 69 f). Wir müssen dabei vor Augen haben, was uns Loisy in „Evangelium und Kirche" über den rein eschatologischen Charakter des Reiches Gottes zu berichten weiß. Es ist noch in keiner Weise in der Welt, es kommt erst mit dem neuen Jerusalem am Ende der Zeiten. Nun hätte sich aber nach Loisy der Heiland wenigstens in seiner „Perspektive" (Simples réflexions 76) so getäuscht, daß dieses Reich für den historischen Christus nicht kam. Denn das dürfen wir nunmehr schon verraten, nach Loisy ist es mit der

Auferstehung Christi als historischer Tatsache nichts. Die Geschichte Jesu ist nach ihm mit dem Kreuzestod vollendet. Zum Beweis für seine Behauptung, Christus habe seine glorreiche Ankunft zum Weltgerichte als nahe bevorstehend angesehen, stellt Loisy seine Leser vor das Dilemma: entweder den genannten Irrtum Jesu zu gestehen, oder „fast die ganze synoptische Tradition verlassen". Man wird fragen: Warum das letztere? Loisy antwortet: „Die Predigt Jesu in den ersten drei Evangelien ist nur eine Mahnung, sich vorzubereiten auf das allgemeine Gericht, das sich vollziehen, auf das Reich, das kommen wird" (Autour d'un petit livre 69). Der Schuß erschreckt uns nicht. Gewiß mahnt der Herr, sich vorzubereiten auf das Reich. Aber dieses Reich beginnt schon auf dieser Welt und in dieser Zeit, in der Kirche, und es verlangt Einkehr und Buße als Bedingung des Heils, und wer das leistet, was der Heiland von ihm verlangt in dieser Zeit, ist auch wohl vorbereitet für seine glorreiche Ankunft zum allgemeinen Gerichte. Diese Auffassung wird den Texten der ersten drei Evangelien vollkommen gerecht. In „Evangelium und Kirche" (50 f) behauptet Loisy, der Gedanke gerade an die nahe glorreiche Ankunft habe „die Stellung Jesu in Bezug auf die Welt, die zeitlichen Güter, das irdische Recht, die Kultur" bestimmt. „Der Ausblick auf das nahe Reich mußte ihm für all diese Dinge eine Art Geringschätzung einflößen, und die Texte gestatten nicht den kleinsten Zweifel über seine Empfindungen." Aus dem gleichen Grunde habe Jesus, so behauptet Loisy, von den Leuten verlangt, daß sie bereit seien, alles zu verlassen, die Beschäftigungen der Welt aufzugeben, auf ihre Rechte und Interessen zu verzichten; aus diesem Grunde habe er die Arbeit abgeraten oder verboten, und nur deshalb sei er dem Priestertum und dem Kaisertum nicht entgegengetreten, weil er gewußt habe, „daß die menschliche Macht ihrem Ende nahe ist". Wozu „sich über den Wert von Einrichtungen äußern, die im Himmelreich nicht weiter bestehen"?

Genug der entstellenden Exegese Loisys! Wäre sie wahr, dann hätte Frenssen mehr als recht, der meint, Jesu Moralgebote gelten heute nicht mehr. Der Messias Loisys ist ein Träumer und sein Reich ein Wahn. Gott sei's gedankt: der Messias der Evangelien und sein Reich haben nichts mit jenen zu tun. Nach den Evangelien wird das messianische Reich während des öffentlichen Lebens Jesu von diesem selbst in den Hauptzügen grundgelegt; es ist ein Reich auf dieser Erde, ein Reich der Wahrheit, der Gnade und der inneren Heiligkeit. Seine glorreiche, ewig dauernde Vollendung fällt aber in die Zeit nach der glorreichen Wiederkehr Christi zum Gerichte. Christus ist der Messias durch seine Lehre, seine Erlösung, die Mitteilung seiner Gnade in der Zeit, seiner Glorie in der Ewigkeit. Wohl hat der Heiland, dem Willen seines himmlischen Vaters gemäß, in weiser Absicht selbst seine Jünger und Apostel über den Tag seiner glorreichen Ankunft zum Gerichte nicht aufgeklärt. Aber niemals hat er gelehrt, daß diese Ankunft nahe bevorstehe; soll sich doch das Reich Gottes erst zum Baume entfalten, das Evangelium allen Völkern der Erde verkündet werden, wie der Heiland sagt. Wenn einzelne Stellen der Evangelien einen solchen Gedanken in uns aufsteigen lassen, so kommt das davon her, daß in den Weissagungen des Herrn zwei zeitlich weit-

getrennte Ereignisse in inniger natürlicher Verknüpfung erscheinen: das Gericht über Jerusalem und das Weltgericht, so daß wir nicht immer genau zu scheiden vermögen, was namentlich von den so ähnlichen Vorzeichen sich nur auf das Ende Jerusalems und was auf das Weltende bezieht.

Satz 34 findet sich bei Loisy in Autour d'un petit livre 138 f. Er leugnet ein unbeschränktes Wissen in Christus. Hier kurz die Antwort: 1. Die katholische Theologie kann ein „unbeschränktes Wissen" in Christus annehmen, ohne die Voraussetzung zu machen, „Christus als Mensch habe die Wissenschaft Gottes" besessen. Denn Christus ist göttliche Person und hat als Gott sein unbeschränktes göttliches Wissen. Seine menschliche Natur hat ein Wissen, wie es dem Messias und dem Gottessohne gebührte, selbst die beseligende Anschauung, aber keineswegs formell „das Wissen Gottes". Die Voraussetzung, welche sich Loisy hier zurechtlegt, um wider sie zu streiten, wäre nicht nur „historisch", sondern auch metaphysisch widersinnig. 2. Bei allem Wissen des Erlösers, göttlichem wie menschlichem, gab und gibt es eine Fülle von Dingen, die er erkannte, auch offenbaren konnte, und doch nicht offenbaren wollte. Ohne eine solche Annahme ist freilich absolut nicht durchzukommen. Aber warum sollte denn eine solche Voraussetzung dem moralischen Sinne widersprechen? Was zu unserem Heile dient, hat uns der Herr reichlich geoffenbart. Können wir mehr verlangen? Wollen die Modernisten, die schon das nicht glauben, was Gott uns kundgetan hat, dem Herrn noch Vorschriften machen, wie weit er den Schleier seiner Gottheit lüften müsse?!

* * *

An einzelnen Stellen seiner Werke hatte Loisy noch den Anschein gewahrt, als gebe er wenigstens zu, Jesus sei nach seiner Auferstehung Messias gewesen. Die folgenden beiden Sätze zeigen uns, daß er überhaupt die Auferstehung nicht als geschichtliche Tatsache gelten läßt:

Satz 36. Die Auferstehung Christi ist nicht eigentlich eine Tatsache geschichtlicher Ordnung, sondern eine weder bewiesene noch beweisbare Tatsache rein übernatürlicher Ordnung, welche das christliche Bewußtsein aus andern allmählich abgeleitet hat.

Satz 37. Der Glaube an die Auferstehung Christi galt anfangs nicht so sehr der Tatsache der Auferstehung, als vielmehr dem unsterblichen Leben Christi bei Gott.

Der erste Teil des Satzes 36 findet sich wörtlich in Autour d'un petit livre 169. Der zweite drückt einen Gedanken aus, der ebenda in den Ausführungen von S. 120—121 enthalten ist. Daß die Idee Loisys im wesentlichen richtig gekennzeichnet ist, zeigt folgende Stelle aus den Simples réflexions S. 80: „Der Glaube an die Auferstehung Christi ergab sich aus dem früheren

Glauben an Jesus den Messias; die Visionen der Apostel riefen ihn wach (la provoquèrent); man suchte die Bestätigung dafür in der Schrift und befestigte sich in demselben, indem man ihn verkündete." Ziehen wir noch Loisys „Evangelium und Kirche" (S. 74 f) zu Rate, so zeigt sich, daß Loisy gegen die Auferstehung Christi folgende Einwände geltend macht: 1. Die Auferstehung kann, weil etwas Übernatürliches, durch keinerlei äußere sinnfällige Tatsachen erwiesen werden. 2. Die Tatsache, daß das Grab leer war, ist kein entscheidender Beweis, da das Verschwinden des Körpers sich anders erklären läßt. 3. Die Erscheinungen sind zwar unbestreitbar, nicht so ihre Natur und Tragweite: „Die objektive Realität der Erscheinungen tritt für den Historiker nicht mit genügender Klarheit hervor."

Von diesen drei Gründen fällt der erste, aprioristische, gleich in sich zusammen. Daß jemand gestorben ist, kann sinnfällig feststehen. Wenn der Verstorbene drei Tage später wieder bei den Seinigen erscheint, mit ihnen spricht, mit ihnen zu Tische sitzt und ißt und sich von ihnen betasten läßt, so ist das eine Tatsache, die freilich durch natürliche Kräfte ebensowenig erklärt werden kann. Und doch läßt sie sich feststellen wie jede andere. Das ist bei Christus dem Herrn geschehen, und alle Kantschen Apriorismen schaffen die Tatsache nicht aus der Welt. Schon die Umstände der amtlichen Versiegelung und Bewachung des Grabes machen es unmöglich, an ein natürliches Verschwinden des Leichnams des Herrn zu denken, aber den eigentlichen positiven Beweis liefern erst die Zeugnisse und das Verhalten der Apostel. Diese Zeugnisse sind derart, daß es eines traurigen Mutes bedarf, den Erscheinungen des Herrn die Realität abzusprechen und sie zu bloßen subjektiven Visionen, d. h. Halluzinationen, stempeln zu wollen, wie Loisy dies tut. Dieser Kritiker ist übrigens bereits so weit in der Sichtung der Evangelien vorgedrungen, daß er selbst das Begräbnis Jesu in Abrede stellt[1].

Satz 37 (fast wörtlich in Loisys Autour d'un petit livre 120) sucht auf einem andern Weg die Tatsache der Auferstehung aus der Geschichte des Christentums auszumerzen. Loisy möchte seine Leser glauben machen, die Apostel und ersten Gläubigen hätten sich um die Tatsache der Auferstehung als solche wenig gekümmert, sondern sich über das Ärgernis des Todes Jesu einfach mit dem Gedanken hinweggetröstet, Christus lebe irgendwie bei Gott unsterblich weiter. Diese Behauptung widerspricht aber den ausdrücklichen Zeugnissen der Apostelgeschichte, der Apostelbriefe und der Evangelien selber. Schon in der ersten Rede, welche der hl. Petrus vor dem Volke hielt, welches auf das Pfingstwunder hin zusammengeströmt war, sprach der Apostelfürst vom Tod, vom Begräbnis und von der Auferstehung Jesu und schloß mit den Worten: „Diesen Jesus hat Gott wieder auferweckt, und wir alle sind Zeugen dafür." In gleicher Weise sprach Petrus nach der Heilung des Lahmgebornen vor dem Volke und vor versam-

[1] So in einem Compte rendu über Guignebert, Manuel d'histoire ancienne du Christianisme, in der Revue critique, 8 avril 1907. Vgl. Lepin, Christologie 99. S. 100 werden noch andere Ausflüchte Loisys erwähnt.

meltem Hohen Rate. Auch vor dem Hauptmann Kornelius wiederholte Petrus die gleiche gnadenreiche Botschaft vom Leben, vom Kreuzestod und von der Auferstehung des Herrn. Die Auferstehung des Heilandes bildet einen Hauptpunkt der Heilsverkündigung beim hl. Paulus, sowohl vor den Juden wie vor den Heiden, und immer stellt er die Auferstehung in Gegensatz zum voraufgegangenen Kreuzestode des Herrn. Sehr oft kommt der hl. Paulus in seinen Briefen auf diese Wahrheit zurück. Das ganze 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes redet von der Auferstehung des Herrn als dem Unterpfand und Vorbild unserer Auferstehung. Wie deutlich und klar die Evangelien die Auferstehung des Heilandes seinem Kreuzestode entgegenstellen, sagt uns schon das eine Wort des Engels an die frommen Frauen: „Warum suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? Er ist nicht hier, sondern auferstanden" (Lk 24, 5 f).

Wir kommen zum letzten Satze der modernistischen Christologie.

Satz 38. Die Lehre vom Versöhnungstode Christi ist nicht evangelisch, sondern nur paulinisch.

Wir haben schon oben, als wir das Bild des Messias nach den Evangelien entwarfen, die ganz hervorragende Stellung gekennzeichnet, welche der Erlösungstod in der Messiasidee einnimmt. Der Satz 38 leugnet aber den sühnenden Charakter des Todes Christi. Loisy, bei dem sich dieser Satz zwar nicht dem Wortlaut, wohl aber dem Sinne nach findet (Evangelium und Kirche 86 ff), geht dabei sehr radikal voran. Die klassischen, aber ihm sehr unbequemen Stellen der Synoptiker über die Worte Jesu bei der Einsetzung der hochheiligen Eucharistie erklärt er einfachhin als durch spätere Überlieferung, besonders durch Paulus beeinflußt. Da von eigentlichen Beweisen für solche Behauptungen absolut keine Rede ist, so können wir uns die Mühe ersparen, die Stufenfolge kennen zu lernen, in der Loisy die Lehre vom Erlösungs- und Sühnetod Christi sich entwickeln läßt. Der Herr hat selbst, und zwar mit ausdrücklichsten Worten den sühnenden und erlösenden Charakter seines Kreuzestodes ausgesprochen. Das ist für uns genug. Loisy hat übrigens in Autour d'un petit livre XXIII f durchblicken lassen, daß ihn religionsphilosophische Spekulationen dazu geführt haben, den evangelischen Quellen zum Trotz den Sühnecharakter des Todes Christi zu leugnen[1].

---

[1] Die weite Verbreitung und die bewundernde Aufnahme, welche Schells „Christus" gefunden hat, nötigt an dieser Stelle auf gewisse Ausdrücke und Redewendungen in jenem Buche hinzuweisen, welche der kirchlichen Lehre vom Versöhnungstode Christi mehr als gefährlich werden könnten. So heißt es: Gott brauche nicht erst zur Güte umgestimmt zu werden, nicht von Gottes Zorn oder Ungnade, sondern vom Verderben, das der Mensch sich selbst und ein Geschöpf dem andern bereitet, müsse der Mensch erlöst werden. Die Annahme, daß Gott durch irgend eine Mittlerschaft gnädig gestimmt werde, sei ein Gradmesser dafür, wie weit die Gottesidee der Offenbarung und der Evangelien menschlicher Ver-

Welches Christusbild ergibt sich nun aus dieser modernistischen Verarbeitung der Evangelien? Der historische Christus Loisys ist ein bloßer Mensch, dem es nie in den Sinn kam, Gott zu sein. Sein Wissen war sehr beschränkt, ja Jesus war in der wichtigsten Lebensangelegenheit dem weittragenden Irrwahn unterworfen, zum Vermittler und Haupt eines glorreichen Gottesreiches berufen zu sein, das in kurzer Zeit anbrechen sollte. Das Reich mit seiner Herrlichkeit, das er gepredigt, kam nicht, und der Kreuzestod bereitete dem Traum ein Ende. Jesus war nie Erlöser, nie Messias; wohl aber baute theologische Spekulation auf dem Messiasgedanken und dem Reichsgedanken das Lehrgebäude der katholischen Christuslehre auf. Haben wir Loisy recht verstanden? Leider ja, denn folgendes weiß die „Frankfurter Zeitung" aus Loisys soeben erschienenem Werk über die Synoptiker zu berichten. „Jesus war ein Dorfhandwerker, naiv und enthusiastisch, der an das nahe Ende der Welt, an den Beginn eines Reiches der Gerechtigkeit, an die Ankunft Gottes auf Erden glaubt und der stark durch diese erste Illusion sich selbst die Hauptrolle in der Organisation dieser unausführbaren Stadt zuschreibt, der sich aufs Prophezeien verlegt und alle seine Landsleute zur Reue über ihre Sünden auffordert, damit sie den großen Richter versöhnen, dessen Kommen bevorsteht und plötzlich sein wird, wie das Kommen eines Diebes in der Nacht; der eine kleine Anzahl ungebildeter Anhänger um sich sammelt, da er keine andern finden kann, und im niedern Volk eine Bewegung hervorruft, die wenig tief ist; der endlich von den öffentlichen Gewalten angehalten werden mußte und einem gewaltsamen Tode nicht entgehen konnte."[1] So geht es weiter. Doch wir haben genug der Gotteslästerungen gehört. Das ist die Mündung des Weges, auf dem Loisy mit den Rationalisten auf die Suche nach dem „historischen Christus" gegangen. Sein Christus ist ein würdiges Seitenstück zu dem in „Hilligenlei", und es wäre nicht schwer, seine Einzelzüge bei Harnack und Holtzmann, bei Strauß und Renan bzw. auch bei all den

---

unstaltung anheimgefallen: Jesus habe die Schmach von Gott hinweggenommen, die ihm frommer Eifer angetan. Aber jetzt die „Versöhnung", von der Paulus und Johannes sprechen, nicht voraus, daß Gott wegen der Sünde erzürnt sei, lesen wir nicht auch im Neuen Testament vom Zorne Gottes und seiner Strafgerechtigkeit, mahnt nicht der Heiland zur Buße, damit wir der Züchtigung Gottes entgehen, erinnert er uns nicht an Verwerfung, lehrt er uns nicht den einen fürchten, der Seele und Leib in die Hölle stürzen kann? Vgl. diese Zeitschrift LXIV 317 ff; Muth, Die Heilstat Christi, München 1904, 106 ff.

[1] Vgl. Germania vom 23. Februar 1908 Nr 45, Beilage zum 2. Blatt.

Gewährsmännern Frenssens zu finden. Es ist ein Christus, wie ihn die religionsphilosophischen Grundanschauungen der Rationalisten und Modernisten ersehnten und schufen: ein Christus, der keine Wunder gewirkt, sich nie als Gottes eingebornen Sohn erwiesen, der keine Glaubenslehre predigt, der keinen Kultus will und keine Kirche, der als bloßer Mensch kein Recht hat, irgend welche religiöse Verpflichtungen uns aufzuerlegen; der mit ein bißchen Gefühlsreligion zufrieden, ohne „Statuten und Partikularvorschriften" dem Menschen gestattet, sich zu entwickeln und auszuleben.

Als Porträt des Christusideals eines Modernisten haben Loisys Darlegungen einen Sinn. Aber die entschiedenste Verwahrung müssen wir einlegen, wenn man behaupten will, das sei der Christus der Geschichte. Wer geschichtliche Monumente so behandelt wie Loisy die Evangelien, hat das Recht auf den Namen eines „historischen Kritikers" verwirkt. Entweder die ganzen Evangelien und der ganze Christus oder nichts aus ihnen. Es ist nicht mehr historische Kritik, wenn man mit Grundsätzen arbeitet, die geradezu darauf eingerichtet erscheinen, alle übernatürlichen Tatsachen aus den Evangelien auszuschalten, des eingebornen Gottessohns ledig und uns los zu werden und einen Christus zu erhalten, der entweder von Wahnideen befallen zum Religionsstifter wird, oder Betrogener und Betrüger zugleich seine Mitwelt am Narrenseile führt. Wenn die „historische Kritik" der Modernisten und Rationalisten ein durchschlagender Beweis für die Wahrheitsliebe ist, dann dürfen Kirche und Papst sich freuen, daß ihnen von Harnack das Streben nach Wahrheit abgesprochen wird.

Es gibt nur einen Christus, den Christus des katholischen Glaubens, den Christus der Evangelien. Die Apostel haben sich sein Bild tief eingeprägt in ihr Herz; es begleitete sie auf ihren Wanderungen, es war der Inhalt ihrer Predigt und die Kraft in ihren Leiden. Wollen wir Christus kennen lernen, so gehen wir wohl besser zum hl. Petrus, zum hl. Johannes, zum hl. Paulus als zu Harnack und Loisy in die Schule. Die Apostel prägten das Bild des Herrn den ersten Christen ein; es ward ihr Trost in den Verfolgungen. So ward es treu gehütet und unverfälscht vererbt von Geschlecht zu Geschlecht, und Gott sei Dank, es lebt zur Stunde noch in den Herzen der Katholiken. Christus gestern und heute, Christus in Ewigkeit.

Julius Beßmer S. J.

Die sozialen Klassen.

I.

Alle Welt ist voll von dem Lärm des Klassenkampfes. Die Theorie aber hat ihre Definitionen und Thesen noch nicht fertiggestellt. Man streitet über den Begriff der sozialen Klasse, ihren Ursprung, die Gesetze ihrer Entwicklung.

1. Vor den Gelehrten der Soziologie und der Nationalökonomie hatte bereits 1847 das Kommunistische Manifest von der sozialen Klassenbildung gehandelt: Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft, so werden wir belehrt, ist die Geschichte von Klassenkämpfen. Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Geselle, kurz Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten bald offenen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen. Die aus dem Untergang der feudalen Gesellschaft hervorgegangene bürgerliche Gesellschaft hat die Klassengegensätze nicht aufgehoben. Sie hat nur neue Klassen, neue Bedingungen der Unterdrückung, neue Gestaltungen des Kampfes an die Stelle der alten gesetzt. Unsere Epoche zeichnet sich dadurch aus, daß sie die Klassengegensätze vereinfacht hat. Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat.

Die wichtigsten Lehrsätze der sozialistischen Klassentheorie darf man in folgende allgemeine Thesen zusammenfassen: Nach einer langen, klassenlosen Zeit der alles beherrschenden Blutsverwandtschaft erscheint die Klasse überall, von den Zeiten der Barbarei an bis zur vollen Entwicklung der modernen Zivilisation. Mit fortschreitender Zivilisation nimmt die Zahl der Klassen ab, die Zahl ihrer Anhänger zu. Die Klassen vereinfachen sich und dehnen sich aus bis zum Internationalismus. Die gemeinsame Basis der sozialen Klassen ist wirtschaftlicher Art. Andere gesell-

schaftliche Faktoren der Klassenbildung sind unwesentlich oder wirken nur indirekt. Die wirtschaftliche Basis aber besteht in der Tatsache des Besitzes oder Nichtbesitzes der Produktionsmittel. Die Besitzer der Produktionsmittel bilden die herrschende Klasse, die Nichtbesitzer die untergeordnete Klasse. Zwischen den Extremen steht noch die allmählich dahin schwindende mittlere Klasse, deren Glieder in einer Person die Eigenschaft des Eigentümers der Produktionsmittel und des Arbeiters vereinigen. In jeder dieser drei Klassen gibt es besondere Abstufungen oder Unterklassen, die jedoch mit fortschreitender Zivilisation an Bedeutung und Verschiedenheit verlieren. Das Verhältnis der Klassen zueinander ist feindlich. Der Klassengegensatz leitet sich her von dem Gegensatz der ökonomischen Unterlage, die zur Scheidung zwischen Unterdrückern und Unterdrückten, Ausbeutern und Ausgebeuteten (Mehrwert!) führen muß. Der Klassenkampf ist Gesetz der sozialen Entwicklung. Von ihm rührt der Fortschritt der Gesellschaft her. Gemeinsame wirtschaftliche Interessen sind es, die die Glieder der gleichen Klasse miteinander verbinden. Daher das Klassenbewußtsein, der Klassengeist, die Klassensolidarität usw. Eine der wichtigsten Folgen des Klassengeistes ist die gemeinsame politische Aktion. Auf diesem Gebiete bleibt die Klasse regelmäßig auf sich selbst angewiesen, trotz gelegentlicher Bundesgenossenschaft. Die Parteien haben regelmäßig eine Klassenunterlage, wie die Klasse sich hilft, indem sie zur Partei sich formiert. Der heutige Staat ist Klassenstaat, steht im Dienste der herrschenden Klassen. Connubium und convivium, Gleichheit der Lebensgewohnheiten u. dgl. sind Folgen der Klassenscheidung, bilden nicht deren Wesen. Klasse und Berufe fallen nicht zusammen, wenn auch Berufsverbände die gesellschaftliche Form für Klassenverbände abgeben können. Auch ist das Zusammenfallen von Rasse und Klasse lediglich eine geschichtliche Zufälligkeit, desgleichen die Abschließung der Klasse in „Kasten" und „Ständen", die Ausstattung mit Privilegien, Standesrechten usw.

Die „Klassen" im Sinne des wissenschaftlichen Sozialismus erscheinen demnach als soziale Schichtungen oder Schichten, getrennt durch die Tatsache des Eigentums an den Produktionsmitteln — das Vorhandensein oder Fehlen dieses Eigentums.

Die heutigen Klassen sind offen, die untere Klasse insbesondere wird immer durch neue Elemente verstärkt. Die Individuen bedeuten dabei nichts, die Masse alles, und diese Massen sind in den Klassenkampf verwickelt, der alles mit sich fortreißt. Darum begrüßen die Sozialisten in jeder Organi-

sation proletarischer Elemente eine Vorfrucht der sozialen Demokratie: „Die Arbeitermassen pfeifen schließlich auf die Zersplitterungstheoretiker."[1] Nun, so lange höhere Mächte wirklich kraftvoll wirken, wird wohl nach der andern Seite hin gepfiffen werden.

In seinem Buche „Theoretische Grundlagen des Marxismus" bemerkt Michael Tugan-Baronowsky, den Begriff „Klasse" habe Marx weder im „Kapital" noch in andern Schriften genau bestimmt. Ja er ist der Ansicht, daß Marx in der Zeit von 1846 (Abfassung des „Elendes der Philosophie") bis 1852 („Revolution und Konterrevolution in Deutschland") das Wort „Klasse" in zweifacher Bedeutung brauche, einmal wirtschaftlich-sozial, das andere Mal politisch-sozial, das eine Mal nach dem Merkmal der objektiven wirtschaftlichen Lage, das andere Mal nach dem Merkmal des politisch-sozialen Bewußtseins: die Klasse an sich und die Klasse für sich. Diese Unterscheidung der Klasse für andere und der Klasse für sich, sagt Tugan-Baronowsky, beruht offenbar auf der Hegelschen Lehre vom reinen Sein, das durch seine Negation zum Sein für anderes und durch die Negation der Negation zum Fürsichsein übergeht. Indem Marx dieselbe soziale Gruppe einmal Klasse nennt und dann ihr diese Eigenschaft abspricht, beurteilt er sie vom Standpunkte der verschiedenen Entwicklungsphasen, welche sie durchmacht. In der Tat handelt es sich bei Marx nur um verschiedene Entwicklungsphasen der Klasse, nicht um einen verschiedenen „Begriff" derselben. Das „Proletariat" ist schon da, auch wo es noch „eine über das ganze Land zerstreute Masse" bildet (Kommunist. Manifest). Es wird dann durch die Entwicklung der Industrie selbst in größeren Massen zusammengedrängt, die Gegensätze nehmen dabei schon den „Charakter von Kollisionen zweier Klassen" an. Die Verbindung der Arbeiter schreitet voran, die „Organisation der Proletarier zur Klasse und damit zur politischen Partei" vollendet die Entwicklung.

2. Von den Nationalökonomen, die sich mit der sozialen Klassenbildung beschäftigten, verdient namentlich Gustav Schmoller Beachtung. Unter sozialer Klassenbildung verstehen wir, sagt Schmoller, das Zerfallen der Gesellschaft in eine Anzahl von größeren Gruppen, von Ständen oder Klassen, in welche je die gleichen oder ähnlichen Individuen und Familien nicht nach Verwandtschaft, Ortsangehörigkeit, sondern nach Beruf, Arbeit, Besitz, Bildung, häufig auch nach politischen Rechten sich zu loseren oder geschlosseneren Einheiten zusammenfinden, nicht um gemeinsame Geschäfte zu treiben, sondern um im Bewußtsein ihrer Gemeinsamkeit sich zu stärken, die Geselligkeit zu pflegen, die gemeinsamen Interessen zu verfolgen.

Die Klassen finden sich in jeder entwickelten Gesellschaft. Sie traten an die Stelle der älteren Gruppierung nach Familien- oder Ortsgemein-

[1] Sozialistische Monatshefte 1908, 1. Heft, S. 24.

schaft. Heute werden „Stand" und „Klasse" identisch gebraucht. Doch pflegen wir jetzt bei der sozialen Schichtung mehr von „Klassen" zu reden, im Hinblick auf frühere Zeiten mehr von „Ständen", die rechtlich getrennt, im Besitz besonderer Standesprivilegien und erblich waren, während die heutigen Klassen, bei Rechtsgleichheit, Ehefreiheit, freiem Zugang zu allen Berufen und Ämtern, eine weniger scharfe Scheidung aufweisen.

Die psychologischen Ursachen der Klassenbildung können zunächst ganz allgemein mit dem Satze bezeichnet werden: Die Verschiedenheit trennt, die Gleichheit verbindet. In dem Maße, als die alten Geschlechtsverbände und die lokalen Gemeinschaften sich abschwächten und in dem Ganzen des Staates sich verloren, um so mehr mußte, mit fortschreitender Differenzierung der Arbeit, das Bedürfnis einer neuen Gruppenbildung, eines Zusammenschlusses der gleichen Interessen sich geltend machen. Es entstehen Vereine, Stände, Klassen. Standesehre und Berufsehre bilden mit die wichtigsten Wurzeln der Klassenbildung. Das Gemeinschaftsgefühl kann sich aber auch steigern bis zum schroffsten, exklusivesten, härtesten Klassen- und Standesgeist.

Mit der Klassenbildung verbindet sich notwendig die Ausbildung einer Hierarchie der Klassen, einer Klassenordnung. Die letzte Ursache des Ranges der verschiedenen Klassen ist eine allgemeine psychologische Tatsache, das herrschende allgemeine Werturteil über ihre Bedeutung für die Gesamtheit, die Wichtigkeit der Funktionen des Standes für das Gemeininteresse. So spricht man von oberen, mittleren, unteren Klassen.

Die soziale Klassenbildung äußert sich noch in folgendem: Wer zur selben Klasse gehört, nimmt, ob er höheres oder geringeres Einkommen hat, im ganzen dieselben Ehren in Anspruch; die Klassengenossen verkehren gesellschaftlich, verehelichen sich überwiegend in ihrer Klasse, sie tragen gleiche oder ähnliche Kleider usw.

Die Hauptursachen der Klassenbildung sind: Rasse, Berufs- und Arbeitsteilung, Vermögens- und Einkommensverteilung. Über die Tatsache des Einflusses dieser drei Gruppen von Ursachen, meint Schmoller, könne heute ein Streit nicht aufkommen, nur über das Maß ihres Einflusses. Suchen wir dasselbe für jede der drei Hauptursachen festzustellen.

Gobineau und seine Schule führen alle Klassengegensätze auf die Rasse zurück. Alle Aristokratien der Welt sind indogermanisch, alle unteren Klassen haben Negerblut in den Adern. Die Theorie ist eine Übertreibung und historisch nicht begründet. Daß aber die Rassenunterschiede auf die Klassen-

bildung von Einfluß waren, das will Schmoller nicht bestreiten. Es mag sein, daß die Indogermanen in vielen Staaten ursprünglich die herrschende Klasse bildeten, und die unteren Klassen niederen Rassen — wenn auch nicht gerade überall einer negroiden Urbevölkerung — entstammten. Allein man darf darum doch nicht alle Klassenunterschiede allein und überall aus Rassenverschiedenheit erklären wollen. Es gibt ja Völker mit ganz einheitlichem Rassentypus, die doch große Klassengegensätze aufweisen.

Eine ebenso starke Übertreibung, wie die Gobineausche Klassenlehre, scheint Schmoller die Lehre der Sozialisten zu sein, die an die Gleichheit der Menschen glauben und die Klassenbildung daher ganz oder überwiegend von der Vermögens- und Einkommensungleichheit ableiten.

Schmoller selbst glaubt demgegenüber die heutige Klassenbildung wesentlich auf Berufs- und Arbeitsteilung zurückführen zu müssen.

In welcher Weise aber wirkt nun nach Schmoller die Berufs- und Arbeitsteilung auf die Klassenbildung ein?

Der Einfluß der Berufs- und der Arbeitsteilung, namentlich wenn diese in erblicher Geschlechtsfolge die Kinder immer wieder demselben Berufe zuführt, und wenn die Eheschließung eine durch Stand und Klasse ausschließlich bestimmte ist, erzeugen gewisse Spielarten des körperlichen und geistigen Volkscharakters, schaffen vererbliche Gleichheiten und Verschiedenheiten in Bezug auf Körper und Geist, durch Anpassung der Nerven und Muskeln, Gehirn und Knochen an eine spezielle Tätigkeit. Diese Disposition geht dann in zwar abgeschwächter, aber doch analoger Weise wie die Rassenattribute auf die Nachkommenschaft über. Das aber führte mehr oder weniger zur Bildung sozialer Klassen, insbesondere in älteren Zeiten, so lange die Kinder immer wieder den Beruf der Eltern ergriffen, so lange die moderne Rechtsgleichheit und die modernen Erziehungssysteme noch nicht die rechtliche und tatsächliche Freiheit der Berufswahl geschaffen, noch nicht den Talentvolleren aller Klassen das Aufsteigen erleichtert haben.

Stehen also Besitz und Einkommen in gar keiner Beziehung zur Klassenbildung? Das behauptet Schmoller keineswegs. Er weist nur die Vorstellung zurück, daß alle Klassenunterschiede schlechthin auf der Verschiedenheit des Kapital- und Vermögensbesitzes beruhen. Gleichzeitig gibt er zu, daß die aufsteigenden Klassen regelmäßig größeres Einkommen und meist auch größeres Vermögen erwerben und hierdurch ihre Klassenstellung befestigen können. Vermögen und Einkommen erscheinen also bei Schmoller regelmäßig als Wirkung der Berufs- und Arbeitsteilung, nicht als deren

Ursache. Im übrigen gesteht Schmoller auch noch zu, daß in der heutigen Gesellschaft die Klassenstellung der meisten Individuen durch die Erziehung gegeben ist, und daß Art und Dauer der Erziehung für die meisten durch das Einkommen der Eltern bestimmt wird.

Formen und Perioden der Klassenbildung gibt es nach Schmoller drei: Kaste, Stand, moderne Klasse.

Das portugiesische Wort „Kaste" bezeichnet jene Art der rechtlichen Gesellschaftsgliederung, wie sie in Indien noch heute besteht, auch noch bei den höher stehenden Negern, Arabern und Völkern ähnlicher Kulturstufe sich findet. Die Erblichkeit einer gewissen Beschäftigung, die Absperrung, Ausschluß des connubium mit den übrigen Kasten usw. charakterisiert wenigstens äußerlich die Kaste.

Das Ständewesen der feudalen Zeit bildete eine rechtlich fixierte Hierarchie, die dem indischen Kastenwesen kaum nachgibt. Der leidenschaftliche Kampf gegen alles Ständewesen und alle ständischen Korporationen war das Tor, durch welches der moderne Rechtsstaat seinen Einzug hielt.

Die neuere Klassenbildung ist charakterisiert durch die Aufhebung der Erblichkeit der Berufe, der ständischen Rechtsschranken, das Recht der Vereinsbildung. Die ganze Gesellschaft ist flüssiger, beweglicher geworden. Namentlich aus dem veränderten Erziehungswesen, der immer weitere Kreise ergreifenden Bildung, ergab sich die Möglichkeit dieser Veränderung.

Wie die Arbeitsteilung nicht schwinden wird bei höherer Kultur, so werden auch die Klassen in der Zukunft nicht fehlen. Sie bilden ein Element der Gliederung und Ordnung der Gesellschaft. Wo es keine Aristokratie gibt, meinte selbst der radikaldemokratische Philosoph Friedrich Alb. Lange, da fehlen die Vorbilder. Schäffle sagt: jede Aristokratie sei besser als das Fehlen jeder Aristokratie. Gobineau u. a. behaupteten, alle Völker, die zu Grunde gingen, seien durch den Untergang ihrer Aristokratie zu Grunde gegangen. Wieviel Übertreibung auch in solchen Anschauungen liegen mag, einen Kern von Wahrheit enthalten sie doch. Aber auch die mittleren und unteren Klassen erscheinen mit ihren eigentümlichen Eigenschaften, Tugenden, Trieben als eine Bereicherung der sozialen Gemeinschaft. Die Hierarchie der Klassen erzeugt alles Streben, allen Fortschritt. Zu weit gehende Klassengegensätze, erbitterte Klassenkämpfe allerdings führen zur Vernichtung von Kultur und Wohlstand. Die rechte Sozialpolitik muß darauf ausgehen, den Klassenmißbrauch, die Klassenherrschaft zu beseitigen, die Klassengegensätze zu mildern, ein friedliches Zusammenwirken der Klassen zu ermöglichen.

Das ist im wesentlichen Gustav Schmollers Lehre von der sozialen Klassenbildung.

Zwei Punkte dieser Klassentheorie haben lebhaften Widerspruch gefunden: Schmollers Auffassung von der Vererbung der professionellen Qualitäten, und zweitens die Behauptung, Vermögen und Einkommen seien regelmäßig nicht Ursache, sondern Folge der gesellschaftlichen Arbeits- und Berufsteilung.

Daß die Berufs- und Arbeitsteilung gewisse Spielarten des körperlichen und geistigen Volkscharakters, vererbliche Gleichheiten und Verschiedenheiten schaffe in Bezug auf Körper und Geist, durch Anpassung der Nerven und Muskeln, Gehirn und Knochen an eine spezielle Tätigkeit, ist allerdings eine Annahme, die Bedenken erregen kann. Jene Vererbungstheorie trägt, wie Karl Bücher sagt, die unerfreulichen Gesichtszüge einer Sozialphilosophie der beati possidentes an sich. Sie ruft dem Niedriggebornen, der in sich die Kraft zu verspüren meint, eine höhere Stellung des Berufslebens auszufüllen, zu: Laß alle Hoffnung schwinden; deine körperliche und geistige Verfassung, deine Nerven, deine Muskeln, die Kausalkette von vielen Generationen hält dich am Boden fest. Deine Vorfahren sind seit Jahrhunderten Leibeigene gewesen; dein Vater, dein Großvater waren Taglöhner, du bist zu einem ähnlichen Beruf bestimmt. In dem Stadium der unbewiesenen Thesis, in dem jene Auffassung sich zur Zeit befindet, wird sie schon allein durch die Beobachtung hinfällig, daß innerhalb einer einzigen Generation der ganze Weg vom Nullpunkt bis zum Höhepunkt der modernen Kultur, von der untersten bis zur obersten Stufe der Arbeitsteilung, vom Fuße bis zur Spitze der sozialen Leiter zurückgelegt wird und umgekehrt. Es ist in der Tat auch nicht abzusehen, warum und wie z. B. die durch Generationen fortgesetzte Ausübung des Kaminfegerberufes so auf Nerven, Knochen, Muskeln, Gehirn einwirken sollte, daß sich in der Nachkommenschaft immer wieder die Geschicklichkeit und der Trieb, in Schornsteine zu kriechen, herausbilden sollte. Freilich wird Schmoller erwidern, er habe nie gesagt, jede Arbeitsteilung wirke klassenbildend, sondern nur die großen, tief einschneidenden, breitere Schichten eines Volkes umfassenden, mit erheblichen technischen, geistigen, moralischen und organisatorischen Verbesserungen verbundenen Phasen der fortschreitenden Arbeitsteilung hätten diese Folge. Immerhin bleibt auch so noch die Frage der Vererbung geistiger, moralischer, körperlicher Eigenschaften eine offene. Kaum aber dürfte vom Standpunkte der biologischen Wissenschaft und der sozio-

logischen Beobachtung eine Lösung dieser Frage im Sinne Schmollers zu erwarten sein.

Vorerst muß festgestellt werden, daß „Vererbung" nicht die einzige Ursache bildet, vermöge deren eine gewisse Befähigung für bestimmte Berufsarten übertragen wird. Zwei Faktoren wirken auf die Entwicklung des Menschen überaus mächtig ein: Milieu und Erziehung. Schmoller bestreitet den Einfluß derselben nicht. Aber sie erscheinen ihm mehr als bloß mitwirkende Ursachen, die den vererbten Typus befestigen können. Seine Vererbungshypothese gibt er darum doch nicht preis.

Was sagt nun aber die biologische Wissenschaft, die soziologische Beobachtung, zu der angenommenen Vererbung erworbener geistiger, moralischer, körperlicher Eigenschaften?

Heute steht wohl die Majorität der Biologen nicht auf seiten der Neo-Lamarckisten, die eine Vererbung erworbener Eigenschaften zugestehen, sondern auf seiten der Neo-Darwinisten, die jene Vererbung leugnen. So wendet sich z. B. Rawitz gegen Galton, dem zufolge Talent sich ebenso vererbt wie die äußere Gestalt, die krumme Nase und sonstige physische Eigenschaften. Zur Begründung seiner Auffassung berief sich Galton auf die unbestrittene Tatsache, daß z. B. in verschiedenen englischen Familien das Richteramt Generationen hindurch vom Vater auf den Sohn übergehe. Woraus allerdings nicht folgt, was in Frage steht. Man versetze die kleinen Richtersöhnchen nur einmal von vornherein in ein ganz anderes Milieu, gebe ihnen eine ganz andere Erziehung — und schwerlich wird ihnen die Richterperücke auf dem Kopfe wachsen. Auch Büchner, Eimer, Eduard v. Hartmann sind nicht im stande, durchschlagende Beweise für die Vererbung erworbener geistiger Eigenschaften zu erbringen. Vererbt wird das körperliche Organ, nicht die geistige Eigenschaft, Funktion, das geistige Talent. In dem körperlichen Organ mögen gewisse Dispositionen übertragen werden. Die Erfahrung aber spricht auch diesbezüglich vielleicht mehr noch für die Häufigkeit erblicher Belastung, als erblicher Bevorzugung. Große Männer haben oft sehr unbedeutende Söhne. Umgekehrt, wie oft vir magnus ex casa! Man denke an Sixtus V., Gauß, Faraday usw. Die schöpferischen Genies erscheinen, wie Wilhelm Lexis sagt, meist in großartiger Isoliertheit. Sie waren stets unvermittelt da, ohne daß der physiologische Boden, aus dem sie erwuchsen, uns ihre Existenz erklären kann. — Aber auch die moralische Zucht der älteren Generation kommt nicht auf dem Wege physiologischer Übertragung zur Nachkommenschaft.

Wenn die wilden Instinkte des Naturmenschen im zivilisierten Menschen zurückgedrängt sind, bemerkt Lexis, so ist man keineswegs genötigt, dies als eine ererbte Zähmung anzusehen, sondern es können die auf jeden einzelnen von Kindheit an wirkenden Einflüsse der Erziehung, der Sitte, der staatlichen und gesellschaftlichen Beschränkungen zur Erklärung der Tatsachen vollkommen genügen. Wo diese Einwirkungen versagen, bricht die urzeitliche Barbarei, Roheit und Grausamkeit auch aus dem Schoße der höchsten Kultur in einzelnen Individuen und sogar in ganzen Volksmassen mit elementarer Gewalt wieder hervor. — Man darf schließlich dem Lamarckismus zugeben, daß körperliche Eigenschaften, zuweilen auch erworbene, erblich übertragen werden können. Doch nur in der Voraussetzung, daß jene körperlichen Eigenschaften so intim, wesentlich, fest mit der körperlichen Konstitution sich verbunden haben, daß sie bis auf das Keimplasma eingewirkt. Solcherart sind aber die beruflichen Eigenschaften keineswegs, wie Delage, Bouglè, Le Dantec usw. übereinstimmend bezeugen. Es gibt keine „geborenen" Dachdecker, Blechschläger, Magistratspersonen usw.

Der zweite Punkt, der in Schmollers Klassentheorie Anstoß erregte, war die Behauptung, Vermögen und Einkommen seien regelmäßig nicht Ursachen, sondern Folge der Berufsteilung und Arbeitsteilung in der Gesellschaft. Demgegenüber hob Bücher hervor, daß im Laufe der Geschichte die großen Etappen der Arbeitsteilung, jeder Schritt, den die weitere Spezialisierung vorwärts machte, immer und überall vom Vermögensbesitz abhängig waren. Daß ferner die Berufswahl wesentlich von dem Besitzstande bedingt wird, daß es eine Vernunftehe zwischen Beruf und Besitz gibt, beweist nach Bücher die alltägliche Erfahrung. Schmoller meinte demgegenüber, die meisten historischen Beispiele Büchers seien nicht überzeugend. Es bleibt jedoch zu bedauern, daß er in eine nähere Prüfung derselben nicht einging.

Hauptfehler in der Schmollerschen Klassenlehre aber ist der Mangel einer hinreichend klaren Unterscheidung zwischen Berufs- und Klassengruppierung[1].

3. Wir schließen nun die Klassentheorie eines hervorragenden Soziologen an, des Generaldirektors des höheren Unterrichtswesens im belgischen Ministerium, Cyr. van Overbergh.

a) In Bezug auf den Ursprung und die Merkmale der Klassen stellt van Overbergh folgende Thesen auf:

[1] Auch die Besprechung der Overberghschen Schrift durch Schmoller im Jahrbuch 1908, 1. Heft, S. 313 läßt das wieder deutlich erkennen.

Die Klassen haben nicht immer existiert. Sie entstanden, als die Blutsverbindung, die ursprünglichen Familien- und Geschlechtszusammenhänge sich abschwächten, im Busen der Stämme selbst, wo eine Ungleichheit des Besitzes sich ausbildete. Die Überführung von Kriegsgefangenen in die Sklaverei als Ursprung der Klassenscheidung hinzustellen, ist bis zur Stunde geschichtlich nicht gerechtfertigt.

Wo die Klassen in einer Gesellschaft entstanden, sind sie nicht mehr verschwunden. Ihre Form, ihr Name wechselt, niemals aber sterben sie, ohne wiedergeboren zu werden.

Was immer Ursprung und Ursache der Klassenbildung sein mag, ihre Basis, ihr Fundament hat die Klasse in dem Besitz von Reichtümern oder einer bestimmten Art von Reichtümern, in dem Erwerb von Einkommen oder einer bestimmten Art von Einkommen. Klasse und Beruf sind darum auch grundverschiedene Begriffe. Der Beruf bezieht sich auf die Beschäftigung, die Klasse auf Besitzverhältnisse.

Es ist der Kapitalreichtum, der Besitz oder Nichtbesitz der Produktionsmittel, was die Unterlage der Klasse bildet. Die Scheidung der produktiven Reichtümer in Boden und bewegliches Kapital begründet nur Unterklassen, keine neuen Klassen. Die „Bourgeoisie" des 19. Jahrhunderts umfaßt beide Gruppen zugleich.

Die ökonomische Funktion der höheren Klasse ist heute die Bildung und Leitung der Vorräte an Produktionsmitteln. Die Funktion der niederen Klasse führt sich darauf zurück, daß sie ihre Arbeitskraft der nationalen Produktion darbietet. Die Funktion der Mittelklasse besteht in der Verbindung und Vermittlung zwischen den Extremen, in der intensiven Ausgestaltung der produktiven Arbeit (Mittel- und Kleinbetrieb; Großbetrieb = extensiv).

Die soziale Funktion der höheren Klasse ist Leitung des sozialen Lebens auf allen Punkten. Sie ergibt sich aus der ökonomischen Stellung wie die Wirkung aus der Ursache. Glieder der unteren Klassen, die heute zur Leitung des sozialen Lebens mitberufen werden, gleichen sich in Lebensgewohnheiten usw. den höheren Klassen mehr und mehr an.

Der Einfluß, der aus der ökonomischen und sozialen Funktion erwächst, bildet die Klasse nicht, ist nur Folge jener Funktionen. Nicht deshalb ist die Bourgeoisie eine Klasse, weil sie Einfluß besitzt, sondern sie hat Einfluß, weil sie die Klasse des Kapitalbesitzes ist.

Zum Begriff der sozialen Klasse gehört der Rang, die Abstufung der Klassen gegeneinander, die Über- und Unterordnung, in den Zeiten des

Ancien Régime auch das gesetzliche Privileg, an dessen Stelle heute die Achtung tritt, die der ökonomischen und sozialen Funktion entspricht.

Nach ihrer relativen Wichtigkeit gruppiert sind hauptsächliche Ursachen der Klassenbildung: Besitz des Reichtums, Rasse (in früheren Zeiten), Arbeitsteilung.

Die äußere Form der Klassen wechselt im Laufe der Geschichte, ist namentlich bedingt durch die geltende Verfassung des sozialen und staatlichen Lebens. Im Mittelalter kämpften zuweilen die „niederen" Gewerbe gegen die „höheren." Hier blieb die Form eine professionelle. Heute sucht die Arbeiterklasse die Form einer politischen Partei zu gewinnen. Wo die Vereinsbildung frei ist, wählen die Klassen mit Vorliebe auch diese gewerkschaftliche Form.

Die Klassen setzen sich aus Individuen als ihren Elementen zusammen. Das Weib gehört zur Klasse des Mannes, das unselbständige Kind zur Klasse des Vaters.

Wie bei den meisten sozialen Begriffen sind die Grenzen der Klassen nicht immer scharf markiert. Dennoch bleiben die Klassen verschieden, wenn auch ihre Grenzen sich manchmal zu berühren scheinen.

„Was sind also die sozialen Klassen? Ansehnliche soziale Gruppen, nach Art von gesellschaftlichen Schichten, gegründet auf die Tatsache des Besitzes oder Nichtbesitzes der Produktionsmittel, der Größe, der Art dieses Eigentums. Die Leitung oder Betätigung der ökonomischen Produktion und des sozialen Lebens bildet ihre Funktion. Sie sind abgestuft nach den Diensten, die sie der Gesellschaft leisten. Ihre Glieder sind Individuen der gleichen oder ähnlichen ökonomischen Lage, die Familie folgt der Klasse ihres Urhebers. Die Form der Klassengruppierung ist verschieden im Laufe der Geschichte. Diese Klassen finden sich in allen großen geschichtlichen Gesellschaften. Einmal entstanden, verschwinden sie nicht mehr in einer gegebenen Gesellschaft. Sie bilden sich um oder entstehen von neuem.

Man könnte einwenden: Zu den höheren Klassen gehören nicht bloß die großen Kapitalbesitzer, sondern auch die höheren Staats- und Privatbeamten, berühmte Künstler oder Gelehrte usw., die nicht im Besitz von Produktionsmitteln sind. Ferner werden der Mittelklasse auch Privat- und Staatsbeamte, liberale Berufe, beigezählt. Das alles soll nicht bestritten werden. Der großen Masse nach aber sind die höheren und mittleren Klassen durch solche Elemente besetzt, die über entsprechende Produktionsmittel verfügen. Ferner erfreuen sich die höheren und mittleren Berufsklassen nichtwirtschaftlicher Art für gewöhnlich gleichzeitig eines größeren oder mittleren Besitzes, oder gehen wenigstens aus

Kreisen der Bevölkerung hervor, denen ein solcher Besitz zur Verfügung steht. Regelmäßig ist schließlich dabei auch das Einkommen in einer der Klassenstellung genügenden Weise abgestuft.

b) Den Kräften der Vernichtung stehen im gesellschaftlichen Leben Kräfte der Erhaltung gegenüber. Welches sind nun diese Kräfte der Erhaltung für das Leben der Klasse?

Vor allem die Einheit, die sich aus der Gemeinsamkeit der ökonomischen Interessen ergibt. Dazu kommt die Kontinuität der Klasse. Man wird Bürger, Proletarier durch die Geburt. Zwischen der vorausgehenden und folgenden Generation besteht innerhalb derselben Klasse nicht nur die Übereinstimmung in der ökonomischen Lage, sondern auch in den Ideen, Gebräuchen, Gewohnheiten. Den wechselnden Bedürfnissen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens gegenüber verfügt die Klasse ferner über eine große Anpassungsfähigkeit. Sie bildet stets die geeigneten Organe für die dem gesellschaftlichen Bedürfnis entsprechenden Funktionen. Innerhalb jeder Klasse ist es regelmäßig eine Elite auserlesener Persönlichkeiten, die im stande sind, die Bestrebungen der Klasse zu vertreten, aber auch zu mäßigen. Die Klassensolidarität kann, wie auch Charles Antoine hervorhebt, gefährlich werden für die Gesellschaft, aber sie einigt auch die Elemente der Klasse in der Gemeinschaft ihrer Interessen gegen äußere Feinde.

Meist begegnet man in der Geschichte der Klassen einem gewissen Dogmatismus, der die Klasseninteressen schützen soll. Man denke nur an die ewigen Naturgesetze der liberalen Nationalökonomie und an die marxistische Geschichtsauffassung und das Wertgesetz. Wo Kraft in einer Klasse, da zeigt sich ferner ein unaufhaltsames Wachstum. Das Wachstum aber vermehrt wieder die Kraft, die in den Klassenkämpfen gebraucht und vielleicht verbraucht wird.

Sind Klassengegensätze und Klassenkämpfe eine normale oder eine krankhafte Erscheinung im Leben der Gesellschaft? Der wissenschaftliche Sozialismus sieht in ihnen eine unabweisbare Notwendigkeit für den gesellschaftlichen Fortschritt. Zahlreiche Nationalökonomen halten die Klassenkämpfe für eine Anormalität. Das ist auch der Standpunkt Leos XIII., der in seiner Enzyklika Rerum novarum es geradezu als einen Grundirrtum bezeichnet, daß die beiden hierfür heute in Betracht kommenden Klassen geborene Feinde seien. Auch der berühmte Soziologe Durckheim sieht in dem Zustand des Kampfes eine pathologische Erscheinung — was ebenfalls van Overbergh seinerseits bestätigt.

Was kann da helfen? Leo XIII. will in der Arbeiterenzyklika nicht die definitive Lösung der sozialen Frage bieten. Er verurteilt nicht die ruhige und weise Entwicklung zu einem besseren Zustande hin. Aber er zeigt für die Praxis den Weg, der, ohne Erschütterung der Gesellschaft, schrittweise zu einer Lösung führen muß und diese Lösung für die Gegenwart und in der Gegenwart schon vorbereitet. Und in was besteht diese Praxis? In der allseitigen Anerkennung und Betätigung der christlichen Moral, der Gerechtigkeit und Liebe. Wohlbemerkt, das Oberhaupt der katholischen Kirche begnügt sich nicht, die innere Reform der im Kampf begriffenen Individuen zu fordern, indem er sie auf ihre gegenseitigen Pflichten hinweist. Der Papst fordert auch vom Staat pflichtmäßige Sorge für die öffentliche Wohlfahrt, daß er allen Ständen und Klassen gegenüber die verteilende Gerechtigkeit anwende und billigerweise sich ganz besonders der Arbeiterklasse annehme. Stellen wir uns vor, allenthalben erfüllte sich die Gesellschaft wieder mit dem Geiste christlicher Gerechtigkeit und Liebe, wäre damit nicht schon die allerbeste Disposition für ein fruchtreiches Reformwerk gegeben? Würde dabei nicht auch der einseitige Klassenegoismus, der die Unternehmer ebenso stark wie die Arbeiter beherrscht, vor der höheren nationalen, staatlichen Solidarität zurücktreten müssen?

Zur Verteidigung des vaterländischen Bodens einten sich schon oft einander widerstrebende Klassen. Da gab es nur noch Bürger, die für die gemeinsamen Güter ihr Blut vergossen. Möchte die Liebe zum Vaterlande, das Bewußtsein gemeinsamer Güter, den feindlichen Brüdern heute die Versöhnung erleichtern — ohne Preisgabe ihrer Rechte, aber durch gerechten und billigen Ausgleich derselben, im Geiste des Friedens.

Nur einige Bemerkungen zur weiteren Klärung des so wichtigen Klassenbegriffs und Klassenproblems beizufügen, möge uns noch verstattet sein.

(Schluß folgt.)

Heinrich Pesch S. J.

Methoden der chemischen Forschung.

1. Die empirische Forschung. Die Chemie wie die Physik findet ihre letzte Aufgabe in der Erforschung der Gesetze, welche den Erscheinungen der Außenwelt zu Grunde liegen, und in der Zurückführung dieser Gesetze auf ihren einfachsten Ausdruck. Zur Verfolgung dieser Aufgabe steht ihr, wie jeder andern naturwissenschaftlichen Forschung, entweder der rein empirische oder der empirisch-theoretische Weg offen. Der Empiriker bedarf zur Erkenntnis der Regelmäßigkeiten und Gesetze, welche ähnliche Erscheinungen und Vorgänge beherrschen, eines möglichst ausgedehnten Beobachtungsmaterials. Sein Weg ist daher überaus mühsam und zeitraubend; aber am Ende desselben hat er die Genugtuung, die von ihm gewonnenen Resultate durch Tatsachen bestätigt zu wissen.

Die vier Grundgesetze der Chemie wurden alle durch rein empirische Forschung festgestellt und sind nichts anderes als die allgemeine Formulierung der Umstände, welche die Erfahrung bei allen stofflichen und energetischen Umwandlungen feststellte und ausnahmslos bewahrheitet fand.

Das erste dieser Grundgesetze ist das Gesetz von der Erhaltung der Masse. Unzählige Versuche zeigten, daß die durch das Gewicht gemessene Gesamtmasse eines Systems ausnahmslos dieselbe bleibt, wie tiefgehend auch die Änderungen sein mögen, welche sich in demselben vollziehen. Und diese Unveränderlichkeit der Gesamtmasse geht, wie besonders die Versuche von Landolt[1] bewiesen haben, bis auf die kleinsten bestimmbaren Gewichtsgrößen. Unter 75 Bestimmungen, deren größter Fehler 0,03 mg nicht erreichte, fand er zwar eine Gewichtsabnahme in 61 Reaktionen; da dieselbe bei der Reaktion zwischen Silber- und Ferrosalzen am größten war und im Mittel sich auf 0,3 mg für 100 g Silber belief, so versuchte er zu entdecken, ob der Fehler nicht dadurch entstand, daß kleinste

[1] Bericht der Deutschen chemischen Gesellschaft XXVI (1893) 1820; Sitzungsbericht der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1906, 266—298, nach Referat des Chemischen Zentralblattes I (1906) 1131.

Massenteilchen der Substanz während der Reaktion abgebröckelt und wegen der Heftigkeit derselben durch das Glas getrieben worden waren. Er überzog deshalb die Innenwand des Reagierglases mit Paraffin und fand, daß bei dieser Versuchsanordnung das Gewicht konstant blieb.

Auch das zweite Grundgesetz der Chemie ist das Ergebnis unzählbarer analytischen Bestimmungen, welche nach den verschiedensten Methoden und unter Anwendung aller möglichen Vorsichtsmaßregeln gemacht wurden. Dasselbe ist unter dem Namen des Gesetzes der konstanten und vielfachen Gewichtsverhältnisse bekannt; die Versuche ergaben nämlich ausnahmslos, daß sich für jedes einzelne Element ein ganz bestimmtes Gewicht ermitteln läßt, mit welchem dasselbe in alle chemischen Verbindungen eintritt. Wenn wir dieses Gewicht das Verbindungsgewicht des betreffenden Elementes nennen, so läßt sich dem Gesetze die folgende einfache Fassung geben: Die Gewichtsmengen, in welchen die verschiedenen Elemente zu chemischen Verbindungen zusammentreten, stehen entweder im einfachen oder im vielfachen Verhältnisse der Verbindungsgewichte.

Die andern Grundgesetze sind die beiden sogenannten Hauptsätze der Thermodynamik. Beide beziehen sich auf die Energie, welche bekanntlich in verschiedenen Formen, z. B. als mechanische Bewegung, als Wärme, Elektrizität, chemische Tätigkeit, auftreten kann. Die Beobachtung hat gezeigt, daß nicht nur eine Energieform entweder direkt oder wenigstens auf indirektem Wege in irgend eine andere Energieform umgewandelt werden kann, sondern auch, daß für jede Energiemenge, welche in einer Form verschwindet, eine gleiche Energiemenge in einer oder mehreren andern Formen erscheint. Es kann also bei diesen Energiewandlungen keine Verringerung der Energie stattfinden. Anderseits ist es auch bekannt, welche Menge zum Teil sehr geistreicher Versuche gemacht worden ist, um eine Vorrichtung zu erfinden, welche ohne alle Zutat in Bewegung bleibt und so äußere Arbeit verrichtet; alle erwiesen sich als durchaus fruchtlos. Als unvermeidliche Folgerung drängte sich daher die Überzeugung auf, daß die Existenz eines solchen Perpetuum mobile einem Naturgesetze widerspricht, daß also die Gesamtenergie eines Systems unveränderlich und der Vermehrung ebensowenig zugänglich ist als der Verminderung. Mit der klaren Erkenntnis dieses Fundamentalprinzips von der Erhaltung der Energie begann eine neue Epoche der Naturforschung.

Da nach diesem Gesetze bei der Umwandlung einer Energieform in eine andere, z. B. der Wärme in mechanische Arbeit, ebensoviel Energie in der Form der letzteren erzeugt wird, als solche in der Form von Wärme verschwindet, so könnte ein genialer Mechaniker auf den Gedanken kommen, daß es doch noch möglich wäre, eine Maschine zu erfinden, die eine unbegrenzte Menge mechanischer Arbeit ohne alle Kosten zu liefern vermöchte. Denn da die ihm zu Gebote stehende Wärmemenge unbeschränkt sei, so handle es sich nur darum, eine Vorrichtung auszudenken, welche irgend einen Teil dieser Wärme in die ihm entsprechende mechanische Arbeit verwandle; durch sorgfältiges Sammeln der bei dieser wieder regenerierten Wärme erhielte man das ursprüngliche Quantum derselben zurück, könnte also ohne Unterbrechung mit seiner Maschine Arbeit produzieren und den Weg zu einer sich grenzenlos ausdehnenden Industrie anbahnen. Man brauche z. B. seine Maschine nur in den Ozean zu setzen, um eine Schiffsschraube in unausgesetzter Bewegung zu erhalten, weil das Meer ja die verbrauchte Wärme immer wieder zurückerhalte.

Leider widerspricht eine derartige, Energie endlos umwandelnde Maschine ebenso einem Naturgesetze wie die andere, welche Energie aus nichts hervorbringen soll. Dieses, die Umwandlungsfähigkeit der Energie begrenzende Gesetz ist das zweite Hauptgesetz der Thermodynamik. Dasselbe lag schon der Behauptung Carnots (1824) zu Grunde, daß es zwar möglich sei, äußere Arbeit in verschiedener Weise quantitativ in eine andere Energieform, z. B. Wärme, umzuwandeln, daß aber die Umwandlung von Wärme in äußere Arbeit nur teilweise möglich sei. Erst Clausius gab demselben die allgemeine Form, in welcher es zu einem Gesetze von der weitest gehenden Bedeutung wurde: *Jeder Prozeß, welcher ohne äußere Energiezufuhr, also von selbst verläuft, kann nur ein endliches Quantum von Arbeit liefern, dessen Maximalwert in einer möglichst vollkommenen Maschine* (in welcher der Betrag anderweitig, z. B. auf Reibung, verwendeter Energie verschwindend klein ist) *nur von der Temperatur* (nicht von der Beschaffenheit der Maschine) *abhängt.*

Diese vier Grundgesetze sind offenbar keine Forderungen der Vernunft; wir erkennen nur, daß Stoff und Energieänderungen *tatsächlich*, und *unter den gewöhnlichen Arbeitsbedingungen* durch dieselben geregelt werden, können aber nicht zeigen, daß diese und nicht andere Gesetze gelten *müssen*. Ihre allgemeine Geltung beruht daher vom

Standpunkte des rein theoretischen Naturforschers aus auf einem Zufall. Das ganze Gebäude der Wissenschaft, welches auf diesem Fundamente errichtet ist, muß also, mag es auch noch so prächtig sein, mit seiner Grundlage den gleichen Grad des Zufalles teilen. Welche Berechtigung aber hat das Wort „Zufall" im Wörterbuche der exakten Wissenschaft?

2. Die hypothetische Forschung. Der zweite Weg, sowohl der chemischen wie jeder andern naturwissenschaftlichen Forschung, ist kürzer, verlockender, aber auch minder sicher. Der Forscher will sich nicht damit begnügen, nur zu beobachten und gleichsam nur Baumaterial für das Gebäude der Wissenschaft zusammenzutragen; er wünscht auch zum Aufbau desselben beizutragen und gut behauene Steine an geeigneten Stellen einzufügen. Er sucht deshalb eine Vorstellung über das Wesen des beobachteten Vorganges zu gewinnen, um aus dieser mittels nur auf ein bestimmtes Ziel gerichteter Versuche so viele neue Punkte wie möglich in sein Koordinatensystem eintragen zu können; nur dann kann er hoffen, daß die durch Interpolation hergestellte Kurve wirklich einem allgemeinen Gesetze entsprechen wird. Eine solche sich nur auf einen bestimmten Vorgang beziehende Verallgemeinerung oder Hypothese wird vorläufig nur eine Arbeitshypothese sein, kann aber in der Folge sich als ein Naturgesetz erweisen. Der zielbewußte Forscher wird immer bereit sein, eine solche Arbeitshypothese gegen eine leistungsfähigere zu vertauschen, und dieselbe selbst dann als nützlich erachten, wenn diese zu fruchtbaren Resultaten geführt hat, obschon er sie schließlich verwerfen muß.

Was Poincaré[1] gelegentlich der physikalischen Hypothese ausführt, hat wohl eine ganz allgemeine Geltung. Er vergleicht die Wissenschaft mit einer Bibliothek, welche unaufhörlich wachsen soll. Die Experimentalphysik spielt die Rolle des Bibliothekars, welcher aus ungenügenden Mitteln die Bibliothek beständig zu bereichern hat; die mathematische Physik (also die verallgemeinernde, auf der Hypothese beruhende Untersuchung bei andern Wissenschaften) hat den Katalog anzufertigen, welcher dazu dient, nicht nur dem Leser es zu ermöglichen, sich die Reichtümer der Bibliothek zu nutze, sondern auch den Bibliothekar auf die vorhandenen Lücken aufmerksam zu machen. Es ist daher die Aufgabe der letzteren, die verallgemeinernden Vorstellungen (Hypothesen) so zu wählen, daß dieser doppelte Zweck möglichst vollkommen erreicht wird.

Anders verhält es sich mit denjenigen Hypothesen, durch welche der Forscher, nach dem eingehenden Studium einer Gruppe von Erscheinungen,

[1] Wissenschaft und Hypothese. Deutsch von F. und L. Lindemann², Leipzig 1906, 146.

nach dem Aufsuchen aller bei denselben sich betätigenden Faktoren und ihrer Zusammenfassung in der Form von Erfahrungsgesetzen, zu einer systematischen und anschaulichen Darstellung dieser Erscheinungen zu gelangen sucht, um aus dieser die speziellen Beobachtungstatsachen herleiten zu können. Die Wahl solcher systematischen Hypothesen verlangt ungleich größere Umsicht und Sorgfalt als die einer brauchbaren Arbeitshypothese. Es ist daher nicht auffallend und noch weniger zu bedauern, wenn die Zahl von Hypothesen dieser Art nicht gar groß ist. Versuche, seinen Namen an eine solche Hypothese zu binden, werden allerdings genug gemacht. Denn man ist gar zu geneigt, nach der Entdeckung neuer und auffallender Erscheinungen Systemhypothesen aufzustellen, noch bevor dieselben gründlich und allseitig durchforscht worden sind. Dadurch entsteht, in den biologischen Wissenschaften noch mehr als in der Chemie und Physik, die Gefahr, daß man über der einer leichtfertigen Spekulation entspringenden Hypothesensucht den Boden der Erfahrung verläßt; und doch ist es das Axiom der modernen Wissenschaft, daß das Experiment die einzige Quelle der Wahrheit sei[1].

Eine der glücklichsten und fruchtbarsten Systemhypothesen ist Daltons Annahme der atomaren Zusammensetzung des Stoffes. Dieselbe geht von

[1] Poincaré (a. a. O. 153) beantwortet die Frage, unter welcher Bedingung die Benutzung der Hypothese ohne Schaden sei, indem er darauf aufmerksam macht, daß der feste Grundsatz, sich dem Experimente unterzuordnen, noch nicht genüge. Es gebe trotzdem noch gefährliche Hypothesen, und die stillschweigend und unbewußt gemachten seien unter diesen die gefährlichsten, weil sie eben unbewußt seien und man deshalb unfähig sei, sie aufzugeben, falls man dieselben nicht durch mathematische Formulierung sich zum Bewußtsein gebracht habe. Auch müsse man eine Hypothese nach der andern, nicht viele auf einmal, aufstellen; denn eine auf vielen Hypothesen beruhende Theorie werde durch das Experiment entweder widerlegt oder bestätigt. Würde sie widerlegt, so wisse man nicht, welche unter den vielen Hypothesen zu ändern sei; im Falle der Bestätigung aber lasse man sich gar zu leicht zu dem Glauben verleiten, alle Hypothesen auf einmal verifiziert, also mit einer einzigen Gleichung mehrere Unbekannte bestimmt zu haben. Schließlich müsse man zwischen den Hypothesen selbst unterscheiden. Es gebe Hypothesen, denen man sich kaum entziehen könne, wie die, daß der Einfluß sehr entfernter Körper ganz und gar vernachlässigt werden könne. Es gebe ferner indifferente Hypothesen, wie die Voraussetzung des Analytikers am Anfange seiner Berechnung, daß die Materie entweder kontinuierlich sei, oder aus Atomen bestehe; solange man den Charakter dieser Hypothesen nicht verkenne, seien dieselben ungefährlich, und dieselben hätten den Nutzen, das Verständnis durch konkrete Vorstellungen zu unterstützen. Die dritte Art der Hypothesen bestehe endlich aus wirklichen Verallgemeinerungen, die durch die Erfahrung allein bestätigt oder entkräftet werden könnten.

der begrenzten Teilbarkeit des Stoffes aus und schreibt den letzten Teilchen oder Atomen jedes einzelnen chemischen Elementes ein ganz bestimmtes, unveränderliches und unveräußerliches Gewicht zu. Nur die Atome desselben Elementes haben das gleiche Gewicht. Eine chemische Verbindung entsteht dadurch, daß die Atome verschiedener Elemente zu einer durch ihre spezifischen Eigenschaften charakterisierten Molekel zusammentreten. Das Molekulargewicht der entstandenen Verbindung muß daher auf Grund des Gesetzes von der Erhaltung der Masse gleich der Summe der Gewichte der konstituierenden Atome sein.

Es ist einleuchtend, daß bei dieser Auffassung das Gesetz der konstanten und vielfachen Verbindungsgewichte sich als notwendige Folge ergibt. Denn wenn z. B. ein Atom Sauerstoff sich mit zwei Atomen Wasserstoff zu einer Molekel Wasser verbindet, und wenn zwei Atome Sauerstoff mit zwei Atomen Wasserstoff zu einer Molekel Wasserstoffsuperoxyd zusammentreten, so muß wegen der unveränderlichen Atomgewichte beider Elemente das Gewichtsverhältnis des Sauerstoffs zum Wasserstoff in den Molekeln beider Stoffe zwar unveränderlich dasselbe, aber im Superoxyd doppelt so groß wie im Wasser sein.

3. Die Hypothese der elektrolytischen Dissoziation wird uns eine vollere Einsicht in die Genesis und den Wert einer Systemhypothese vermitteln.

Für die hier zu erörternden Verhältnisse sind die chemischen Säuren zusammengesetzt aus Wasserstoff und einem Säureradikal, die Basen aus einem metallischen Radikal und der Hydroxylgruppe (Sauerstoff-Wasserstoff, OH), die Salze aus einem metallischen und einem Säureradikal. So besteht z. B. die Schwefelsäure (H_2SO_4) aus Wasserstoff und dem Säureradikal SO_4, welches bei der Salzsäure (HCl) durch das Radikal Cl und bei der Salpetersäure (HNO_3) durch das Radikal NO_3 ersetzt wird; die Basen Natron (NaOH) und gelöschter Kalk ($Ca[OH]_2$) bestehen aus den metallischen Radikalen Na und Ca bzw. und der Hydroxylgruppe OH; die Salze Kupfervitriol ($CuSO_4$) und Natronsalpeter ($NaNO_3$) enthalten die metallischen Radikale Cu und Na und die Säureradikale SO_4 und NO_3 bzw.

Wässerige Lösungen dieser Stoffgruppen sind vor allen andern dadurch charakterisiert, daß sie den elektrischen Strom unter gleichzeitiger chemischer Zersetzung leiten. Dieser Zersetzungsprozeß wird Elektrolyse und der sich zersetzende Stoff Elektrolyt genannt. So bildet z. B. eine Lösung von Kupfervitriol in einem Glase eine elektrolytische Zelle, wenn man zwei getrennte Stücke Platinblech hineinstellt und an ihren freien Enden mit den Polen einer elektrischen Batterie metallisch verbindet. Sofort scheidet sich auf dem einen Stücke Kupfer ab, während an dem andern Sauerstoffbläschen aufsteigen. Das Salz wurde in seine beiden Bestandteile zerlegt

und das Kupfer an der einen „Elektrode", das Radikal SO_4 aber an der andern „Elektrode" ausgeschieden, wo es sich mit dem Wasserstoff des Wassers zu Schwefelsäure verbindet und dessen Sauerstoff freisetzt. Durch die Elektrode, an welcher das Kupfer sich abscheidet, tritt der negative, durch die andere der positive Strom in die Flüssigkeit; jene heißt Kathode, diese Anode. Nach dem Vorgange Faradays nennt man die bei Stromleitung tätigen Bestandteile Jonen: Kat-Jonen und An-Jonen, je nachdem sie sich an der Kathode oder Anode im neutralen Zustande abscheiden.

Die Gewichtsmenge eines Elementes, welche sich mit der Gewichtseinheit eines bestimmten Elementes, tatsächlich Wasserstoff, verbindet, nennt man sein Äquivalentgewicht. Dasselbe ist entweder identisch mit dem ebenfalls auf Wasserstoff bezogenen Verbindungsgewichte oder ein mehrfaches desselben[1]. Für die durch einen elektrischen Strom abgeschiedenen Gewichtsmengen der Kat-Jonen und An-Jonen gilt ausnahmslos das Gesetz Faradays: Die gleiche Elektrizitätsmenge scheidet aus den verschiedenen Elektrolyten an den Elektroden chemisch äquivalente Mengen ab; chemisch äquivalente Jonenmengen sind demnach die Träger derselben Elektrizitätsmenge.

Absehend von Nebenreaktionen scheiden sich also bei der Elektrolyse z. B. eines Silbersalzes, eines Natriumsalzes und einer Lösung von Salzsäure bei demselben Strome und in gleichen Zeiten Gewichtsmengen von Silber, Natrium und Wasserstoff ab, welche in dem Verhältnisse der Verbindungs- oder Atomgewichte dieser Elemente stehen; denn bei ihnen fällt das Äquivalentgewicht mit dem Atomgewichte zusammen; es werden also hier durch die gleiche Elektrizitätsmenge gleich viele Atome dieser Elemente abgeschieden; jedes Atom derselben trägt mit andern Worten dieselbe elektrische Ladung, und dieses Elektrizitätsquantum ist ebenso unveränderlich wie die Masse der chemischen Atome. Da es zugleich das kleinste Teilchen von Elektrizität ist, von welchem wir Kenntnis haben, so machte Helmholtz die Annahme, daß auch die Elektrizität eine atomistische Struktur habe, und daß die elektrische Ladung, welche ein Atom Silber oder Natrium oder Wasserstoff, kurz ein einwertiges Jon trägt, ein Elektrizitätsatom ist.

Der Vorgang der Elektrolyse macht also den Eindruck, als ob das Wasserstoff-Jon der Säuren sowie das metallische Jon der Basen und Salze an der Anode, wo der positive Strom in die Lösung tritt, eine bestimmte Elektrizitätsladung erhalte, die es zur Kathode trägt und dort abgibt, während es selbst elektrisch neutral und ausgeschieden wird. Umgekehrt tragen die Säure-Jonen der Säuren und Salze und das Hydroxyl-Jon der Basen eine äquivalente Menge der entgegengesetzten Elektrizität von der Kathode zur Anode und werden unter Abgabe derselben geschieden. Es handelt sich also darum, eine mit den Tatsachen über-

[1] Es gibt eine Anzahl von Metallen, welche sich so verhalten, daß sie unter verschiedenen Umständen mit verschiedenen Verbindungsgewichten in eine chemische Verbindung eintreten, z. B. Eisen, Kupfer, Quecksilber usw. Bei ihnen ändert sich natürlich auch das Äquivalentgewicht.

einstimmende Vorstellung darüber zu gewinnen, wie an den Elektroden die Elektrizität auf die in irgend einer Weise nicht mehr im chemischen Verbande existierenden Jonen des gelösten Elektrolyten übertragen, von diesen bzw. zur Kathode oder Anode befördert und dort unter gleichzeitiger elektrischer Neutralisation der betreffenden Jonen abgegeben wird.

Clausius hat gezeigt, daß auch die geringste elektromotorische Kraft stets einen ihr proportionalen Strom in der Lösung eines Elektrolyten hervorbringt. Würde aber zur Trennung des chemischen Verbandes, in welchem die Jonen formenden Bestandteile desselben sich im ungelösten Zustande befinden, nach der Lösung irgend welche Arbeit erfordert, so könnte eine solche Zersetzung und mit ihr die Leitung des Stromes nur stattfinden, nachdem der Strom die zur Leistung dieser Arbeit erforderliche Stärke erreicht hat. Da demnach der in die Lösung geleitete Strom zur Zersetzung des gelösten Elektrolyten in seine Jonen nichts beiträgt, so machte Clausius die Annahme, daß ein wenn auch kleiner Teil seiner Molekeln bei der Lösung selbst in die betreffenden Jonen dissoziiert werde. Infolge der unausgesetzten Molekularbewegung in der Lösung würde das frei gemachte, z. B. negative Jon bald in so unmittelbare Nähe des positiven Bestandteiles einer Molekel des Elektrolyten kommen, daß es mit diesem zu einer Molekel assoziiere und ihren negativen Bestandteil als neues negatives Jon frei mache. Die so erzeugten neuen Jonen würden ihrerseits wieder mit Assoziationen verbundene Dissoziationen anderer Molekel des Elektrolyten hervorbringen und dadurch in der ganzen Lösung eine zwar geringe, aber doch hinlängliche Anzahl freier Jonen erzeugen. Auf diese übe dann die elektromotorische Kraft einen nur richtenden Einfluß aus; so würde eine genügende Anzahl positiver und negativer Jonen in die Richtung der beiden Elektroden gebracht, um die elektrische Leitung zu ermöglichen, es beginne also die Neutralisation entgegengesetzter Elektrizitätseinheiten an den Elektroden und pflanze sich fort durch die gerichteten Jonen; das direkt an der betreffenden Elektrode neutralisierte positive oder negative Jon würde natürlich als ein gewöhnliches neutrales Atom abgeschieden.

J. Kohlrausch[1] entdeckte später das für vollständig dissoziierte Elektrolyte geltende Gesetz der unabhängigen Wanderung der Jonen, welches er auf ein ausgedehntes Versuchsmaterial stützte. Nach diesem Gesetze hat jedes Jon seine eigene, spezifische, von der Natur des andern Jons ganz unabhängige Wanderungsgeschwindigkeit; die Hypothese von Clausius, welche jede Dissoziation, also das Entstehen jedes Jons von einer Assoziation, der Bildung einer Molekel des Elektrolyten, abhängig machte, konnte daher zur Erklärung der tatsächlichen Verhältnisse nicht mehr genügen.

In seiner Hypothese der elektrolytischen Dissoziation ließ nun Arrhenius[2] den Gedanken der Verbindung jeder Dissoziation mit einer Assoziation vollständig fallen und nahm an, daß bei jeder Lösung eines Elektrolyten in Wasser die

[1] Wiedemanns Annalen VI (1879) 1; XXVI (1885) 161.
[2] Zeitschrift für physikalische Chemie I (1887) 631.

Molekeln desselben mehr oder minder weitgehend in ihre Jonen zerlegt werden. Der Grad dieser Dissoziation ist bei gleicher Konzentration der Lösung (d. h. bei Anwesenheit derselben Anzahl von Grammmolekeln der Elektrolyte im gleichen Volum der wässerigen Lösung) für verschiedene Elektrolyte verschieden, wächst aber bei allen mit zunehmender Verdünnung; bei sehr großer Verdünnung ist die Dissoziation praktisch vollständig. Die Dissoziationsprodukte oder Jonen sind, wenn elementarer Natur, von freien Atomen dadurch verschieden, daß sie je nach ihrer Wertigkeit Träger eines oder mehrerer positiven oder negativen Elektrizitätsatome oder Einheitsladungen sind; so trägt z. B. das Wasserstoff-Jon eine positive, das Chlor-Jon eine negative, das Kalzium-Jon aber zwei, das Ferri-Jon drei positive Ladungseinheiten; ähnlich verhalten sich auch die zusammengesetzten Radikale im Jonenzustande; so sind z. B. das Nitrat- (NO_3), das Sulfat- (SO_4), das Phosphat-Jon (PO_4) Träger von bzw. einer, zwei und drei negativen Elektrizitätseinheiten. Die Lösung eines Elektrolyten wird Leiter der Elektrizität infolge der vorhandenen Jonen, und mit der Anzahl derselben wächst auch die Leitfähigkeit der betreffenden Lösung; die Leitfähigkeit der Lösung eines Elektrolyten nimmt also immer mit der Verdünnung zu und erreicht ihren konstanten Maximalwert, wenn bei hinlänglicher Verdünnung der Elektrolyt vollständig in seine Jonen zersetzt ist. Die Leitfähigkeit der Lösung eines Elektrolyten ist daher auch ein Maß seines Dissoziationsgrades.

Es gibt kaum eine andere chemische Hypothese, welche sich in so kurzer Zeit so viele und so bedeutende Freunde erworben hat wie die Hypothese von Arrhenius. Dieselbe verbreitet eben ein außerordentliches Licht über eine ganze Anzahl von Erscheinungen, welche vorher entweder nur schwer oder gar nicht dem Verständnisse zugänglich waren. Da die wichtigeren derselben nicht ohne allgemeines Interesse sind und zugleich gestatten, eine klare Vorstellung über die Prinzipien zu gewinnen, welche über den Wert einer Hypothese entscheiden, so wollen wir versuchen, dieselben in möglichster Kürze zu erklären.

Eine der wichtigsten und häufigsten experimentellen Operationen des Chemikers ist die Bestimmung des Molekulargewichtes einer Verbindung, weil nur diese ihn in den Stand setzt, die Molekularformel derselben aufzustellen, nachdem er auf analytischem Wege ihre Elementarzusammensetzung festgestellt hat[1].

Es war schon lange bekannt, daß der Gefrierpunkt des Wassers oder eines andern Lösungsmittels durch die Gegenwart eines gelösten Stoffes bis zu einer gewissen Grenze um so mehr erniedrigt wird, je mehr von diesem Stoffe vorhanden

---

[1] Es besteht z. B. die absolut reine Essigsäure aus 40 % Kohlenstoff, $53\frac{1}{3}$ % Sauerstoff und $6\frac{2}{3}$ % Wasserstoff; das Molekulargewicht der Essigsäure ist nun 60 (Wasserstoff = 1); es enthält also ein Molekel derselben $\frac{60 \cdot 40}{100} = 24$ Gewichtsteile Kohlenstoff, $\frac{60 \cdot 53\frac{1}{3}}{100} = 32$ Gewichtsteile Sauerstoff und $\frac{60 \cdot 6\frac{2}{3}}{100} = 4$ Gewichtsteile Wasserstoff. Da die Atomgewichte dieser Elemente C = 12, O = 16 und H = 1 sind, so ist die Molekularformel der Säure $C_2H_4O_2$.

ist. Raoult[1] entdeckte nun die überraschende Tatsache, daß die Gefrierpunktserniedrigung derselben Menge eines Lösungsmittels bei der Lösung von Mengen irgend welcher Stoffe, die im Verhältnisse der Molekulargewichte derselben in Grammen stehen, bei verschiedenen Lösungsmitteln zwar verschieden, bei demselben Lösungsmittel aber immer dieselbe ist. Hat man daher mittels einer Substanz von bekanntem Molekulargewichte diese „Molekularerniedrigung des Gefrierpunktes" eines Lösungsmittels ermittelt, so läßt sich das Molekulargewicht eines andern Stoffes, der in demselben Lösungsmittel löslich ist, durch Beobachtung der Gefrierpunktserniedrigung bei Auflösung irgend einer Menge desselben bestimmen[2].

Die experimentelle Beobachtung ergab jedoch bald, daß in Lösungen aller Elektrolyte die molekulare Gefrierpunktserniedrigung je nach ihrer Verdünnung den normalen Wert bis zum zweifachen, ja drei- und mehrfachen übersteigen kann. Dieselbe ist z. B. in einer verdünnten Lösung von Salzsäure doppelt und in einer solchen von Schwefelsäure dreimal so groß, als ihren Molekularformeln HCl und H_2SO_4 entspricht.

Die Hypothese von Arrhenius erklärt dieses anormale Verhalten sehr einfach. In verdünnten Lösungen sind die beiden Säuren vollständig in Jonen zerlegt; da diese sich selbständig und wie Molekeln verhalten, so entspricht die molekulare Gefrierpunktserniedrigung nicht derjenigen einer Grammmolekel HCl und H_2SO_4 bzw., sondern derjenigen eines Gramm-Jons Wasserstoff und eines Gramm-Jons Chlor in der Salzsäure und zwei Gramm-Jonen Wasserstoff und einem Gramm-Jon SO_4 in der Schwefelsäure, wobei die Gramm-Jonen sich wie Grammmolekeln verhalten.

Eine andere sehr auffallende Tatsache beobachtet man bei verflüssigtem Chlorwasserstoffgas, wenn die Flüssigkeit im absolut trockenen Zustande gehalten wird. Obgleich die Flüssigkeit die chemische Zusammensetzung der Salzsäure hat, zeigt dieselbe dennoch keine der charakteristischen Eigenschaften einer Säure; diese treten aber sofort auf, wenn man die Flüssigkeit in Wasser gießt. Es ist also klar, auch abgesehen von andern Tatsachen, welche dieselbe Folgerung nahe legen, daß bei der Lösung in Wasser eine radikale Änderung stattgefunden hat, obschon die chemische Analyse außer dem Wasser nichts entdeckt als Chlorwasserstoff.

Wieder besteht die Erklärung des durchaus verschiedenen Verhaltens des trockenen und gelösten Chlorwasserstoffs nach der Hypothese von Arrhenius darin, daß eben in der Lösung die Jonen Wasserstoff und Chlor vorhanden sind, welche im trockenen Chlorwasserstoff fehlen, und daß die Säure-Eigenschaften eines Stoffes einzig und allein durch die Gegenwart von Wasserstoff-Jonen bedingt werden. Da nun in äquivalenten verdünnten Lösungen von Säuren und Basen die elektrische

[1] Ann. chim. phys. II[6] (1884) 93; VIII (1886).

[2] Sei E die „Molekularerniedrigung des Gefrierpunktes" eines Lösungsmittels, t die beobachtete Erniedrigung nach Auflösung von m Gramm einer chemisch reinen Substanz in ebenfalls 100 Gramm desselben Lösungsmittels, so ist das Molekulargewicht (M) derselben: $M = \frac{m}{t} E$.

Leitfähigkeit, also auch die Zahl der Jonen mit der sog. „Stärke" der Säure oder Base zu- und abnimmt, so wird diese „Stärke" nach der Hypothese durch die größere Anzahl der Wasserstoff- oder Hydroxyl-Jonen bedingt.

Bekanntlich wird der Vorgang, bei welchem durch Mischung äquivalenter Mengen einer Säure und einer Base beide unter dem Verluste ihrer spezifischen Eigenschaften ein Salz bilden, „Neutralisation" genannt. Es ist nun lange ein Rätsel gewesen, woher es kommt, daß bei der Neutralisation starker Säuren durch starke Basen immer dieselbe Wärmemenge freigesetzt wird. Dieses Rätsel löst sich durch die Hypothese von Arrhenius sehr einfach. Mäßig verdünnte Lösungen starker Säuren und Basen sind praktisch vollständig in die Jonen derselben dissoziiert; so sind auch die durch Mischung äquivalenter Mengen derselben entstehenden „Neutralsalze". Beim Neutralisationsvorgange bleiben also die metallischen Jonen der Basen und die Jonen der Säureradikale vollständig unverändert; die einzige Veränderung, welche dabei stattfindet, besteht in der Vereinigung der Wasserstoff- und Hydroxyl-Jonen zu nicht dissoziiertem Wasser. Es kann aber bei jedem Neutralisationsvorgange äquivalenter Mengen von Säuren und Basen nur dieselbe Menge Wasser gebildet, also auch nur dieselbe Menge Wärme entwickelt werden [1].

Oudemans stellte durch empirische Beobachtungen fest, daß in wässerigen Lösungen der Salze von Alkaloiden mit starken Säuren die spezifische Drehung der Polarisationsebene nur von der Natur des Alkaloides abhängt und von der Natur der Säure gar nicht beeinflußt wird. Bei Alkaloidsalzen einer schwachen Säure hingegen wird die Drehung sowohl von der Natur des Alkaloides als von derjenigen der Säure beeinflußt. (Es ist vorausgesetzt, daß in keinem Falle die freie Säure optisch aktiv ist.) Auch dieses eigentümliche Verhalten wird durch unsere Hypothese aufgeklärt. Die Salze mit starken Säuren werden bei der Lösung praktisch vollständig dissoziiert, die Salze mit schwachen Säuren aber nicht, und der Grad der Dissoziation ändert sich mit der Natur der Säure. In gleich konzentrierten Lösungen der ersteren ist also immer dieselbe Menge des Alkaloid-Jons gegenwärtig, welcher Natur auch die Säure sein mag. In gleich konzentrierten Lösungen der letzteren aber ändert sich der Gehalt an Alkaloid-Jonen mit dem Grade der Dissoziation, welcher je nach der Natur der Säure verschieden ist. Die dem Alkaloid entsprechende spezifische Drehung aber hängt von der Konzentration (der Zahl von Grammmolekeln in einem bestimmten Volum Lösungsmittel) ab.

Eine nicht unbedeutende Zahl anderer Erscheinungen, besonders solcher, welche sich auf das chemische Gleichgewicht beziehen, werden mittels dieser Hypothese

---

[1] Das Zutreffende der Erklärung ergibt sich auf einen Blick aus den Jonengleichungen, in welchen das positive Jon durch einen Punkt, das negative durch einen Strich (als Index) und der nicht dissoziierte Stoff durch seine gewöhnliche Formel bezeichnet wird.

Z. B. $\underline{Na^{\cdot} + OH'} + \underline{H^{\cdot} + Cl'} = \underline{Na^{\cdot} + Cl'} + H_2O$

$\underline{K^{\cdot} + OH'} + \underline{H^{\cdot} + NO_3'} = \underline{K^{\cdot} + NO_3'} + H_2O$

$\frac{1}{2}\underline{Ca^{\cdot\cdot} + 2\,OH'} + \frac{1}{2}\underline{2\,H^{\cdot} + SO_4''} = \frac{1}{2}\underline{Ca^{\cdot\cdot} + SO_4''} + H_2O\,(\frac{1}{2}\,2\,H_2O).$

leicht verstanden; dieselben dürfen hier um so eher übergangen werden, als die überaus glückliche Wahl, welche Arrhenius bei ihrer Aufstellung getroffen hat, aus dem Gesagten hinreichend einleuchten wird.

Nichtsdestoweniger gibt es wohl keinen Chemiker, welcher dieser Hypothese, wenigstens in ihrer heutigen Fassung, einen mehr als temporären Wert zuschreibt. Schon die Tatsache, daß die unleugbar vorhandene Einwirkung des Lösungsmittels auf den Lösungsvorgang und seine Produkte in derselben keinen Platz findet, beweist, daß sie nicht der volle Ausdruck der wirklichen Verhältnisse sein kann. Aber bei dem gegenwärtigen Zustande unseres Wissens ist sie so gut wie unentbehrlich, und es läßt sich kaum verstehen, wie der theoretische Chemiker derselben entraten kann, so lange nichts Besseres an ihre Stelle gesetzt worden ist. Er benutzt dieselbe daher und wird fortfahren sie zu benutzen, obgleich er erwartet, daß sie in vielleicht nicht allzu ferner Zukunft durch eine andere verdrängt wird, welche der Wirklichkeit noch vollkommener entspricht.

Die Atomhypothese hat sich während ihrer fast hundertjährigen Existenz trotz der enormen Entwicklung der Chemie allen neuen Entdeckungen anpassen lassen; die Hypothese der elektrolytischen Dissoziation stößt, ungeachtet ihres großen Wertes für das Verständnis vieler Erscheinungen, auf mannigfache und ungelöste Schwierigkeiten. Für beide ist der theoretische Chemiker dankbar wegen der großen Dienste, welche sie leisten; aber während er erwartet, daß jene in absehbarer Zeit ihren hypothetischen Charakter verlieren wird, muß er dieser seine Anerkennung als einem Ausdrucke der *vollen* Wahrheit verweigern.

4. *Prüfung der Arbeitshypothese.* Wenn der chemische Forscher nach vollständiger Kenntnisnahme der einschlägigen Literatur sich ein Bild über die Natur einer Erscheinung zu machen sucht, um dieselbe zielbewußter experimenteller Untersuchung zu unterwerfen, so wird er gewöhnlich unter einer Anzahl solcher Vorstellungen wählen können. Um zu erfahren, ob die ihm am meisten zusagende Annahme eine mögliche Erklärung der Erscheinung ist, faßt er dieselbe in Formeln und drückt sie als eine mathematische Gleichung aus; aus dieser leitet er dann Gesetzmäßigkeiten ab, die einer direkten experimentellen Prüfung zugänglich sind.

Wir wollen versuchen, die Methode an einem Beispiele zu erklären. Es ist bekannt, daß eine Lösung Rohrzucker nicht gärungsfähig ist; läßt man dieselbe aber eine kürzere oder längere Zeit in Berührung mit einer Säure, so wird sie der Gärung zugänglich. In Gegenwart der Säure geht nämlich, ohne daß diese selbst scheinbar verändert wird, eine Änderung vor sich, welche sich durch die folgende chemische Gleichung darstellen läßt:

$$C_{12}H_{22}O_{11} + H_2O = C_6H_{12}O_6 + C_6H_{12}O_6$$

Rohrzucker + Wasser = d-Fruktose + d-Glukose.

Die Änderung läßt sich mittels des Polarisationsapparates beobachten, weil die Rohrzuckerlösung die Polarisationsebene nach rechts dreht, während dieselbe von der links drehenden Fruktose mehr nach links abgelenkt wird als von der d-Glukose nach rechts; infolge des chemischen Vorganges ist also die Drehung der Polarisationsebene von rechts nach links verschoben oder invertiert worden; der Prozeß wird daher Zuckerinversion genannt.

Es wurde nun beobachtet, daß die Inversion unter verschiedenen Bedingungen mit verschiedener Geschwindigkeit erfolgte, und es handelte sich darum, aufzufinden, von welchen Versuchsbedingungen die Geschwindigkeit des Vorganges abhing; denn nur dann durfte man erwarten, denselben nach Wunsch leiten zu können.

Unter den vielen möglichen Bedingungen gab es eine, welche Wilhelmy am wahrscheinlichsten schien. Bergman veröffentlichte 1775 seine „Verwandtschaftsreihen", in welchen er versuchte, so vollkommen wie möglich die Reihenfolge festzustellen, in welcher die verschiedenen Stoffe sich aus einer gegebenen chemischen Verbindung nach Maßgabe ihrer Anziehung verdrängen. Dort macht er nun die Bemerkung, daß, wenn A aus einer Verbindung den Stoff B und dann B wieder den Stoff C verdränge, zwar die Affinitätsfolge A B C sei, aber tatsächlich müsse man oft zwei-, drei-, ja sechsmal mehr C gebrauchen, um B aus seiner Verbindung mit A zu verdrängen, als zur Sättigung von A notwendig sei.

Wenzel (1777) gab dieser Beobachtung eine allgemeinere und präzisere Form: „Wenn ein Saueres in einer Stunde eine Drachme von Kupfer oder Zink auflöst, so braucht ein halb so starkes Saueres zwei Stunden dazu, wenn nämlich die Flächen und Wärmen in allen diesen Fällen einander gleich bleiben."[1] Noch allgemeiner spricht sich Berthollet (1801) dahin aus, daß die Herstellung des chemischen Gleichgewichtes nicht nur von der chemischen Anziehung, sondern auch wesentlich von den Massenverhältnissen der aufeinander wirkenden Stoffe abhängt.

Wilhelmy (1850) wollte also die Möglichkeit der Annahme untersuchen, daß die Geschwindigkeit der Zuckerinversion von den Massenverhältnissen der reagierenden Stoffe abhängt. Diese sind nach der obigen Gleichung Rohrzucker und Wasser; das letztere ist aber immer in so großem Überschusse vorhanden, daß sich seine Masse während des Vorganges praktisch nicht ändert. Es handelt sich also darum, die Annahme zu prüfen,

[1] Nach Ostwald, Grundriß der allgemeinen Chemie (1899) 292.

daß die Geschwindigkeit der Inversion in jedem Augenblick der Konzentration der Rohrzuckerlösung proportinal ist.

Die Konzentration der Zuckerlösung unterliegt während des Vorganges einer beständigen Änderung; es muß sich also auch die Inversionsgeschwindigkeit bei der gemachten Annahme unausgesetzt ändern; konstant kann dieselbe nur während eines hinlänglich, d. h. unendlich kleinen Zeitteilchens sein. Die Geschwindigkeit des Umsatzes während dieses Zeitteilchens muß daher als ein negativer (wegen der kontinuierlichen Konzentrationsabnahme) Differentialkoeffizient zwischen Konzentration und Zeit formuliert werden. Es ist aber die Geschwindigkeit der Annahme gemäß der Konzentration der Zuckerlösung in dem betreffenden Zeitmomente proportional. Der negative Differentialquotient ist also gleich dem algebraischen Produkte zwischen dieser Konzentration und dem konstanten sog. Proportionalitätsfaktor, der in diesem Falle Gleichgewichtskonstante genannt wird.

Wilhelmy erhielt demnach als Ausdruck seiner Hypothese eine Differentialgleichung, deren Integration für den Wert der Gleichgewichtskonstanten einen Ausdruck ergab, welcher nur experimentell bestimmbare Größen enthielt. Es erübrigt jetzt nur, die Zuckerkonzentration nach bestimmten, gemessenen Zeiten während des Inversionsvorganges auf analytischem Wege festzustellen und die gefundenen Werte für die entsprechenden algebraischen Größen in die Formel einzusetzen, um die arithmetischen Werte der Gleichgewichtskonstanten für die verschiedenen Zeiten zu berechnen. Sind diese annähernd konstant, wie dieses bei der Zuckerinversion tatsächlich der Fall war, so folgt, daß die gemachte Annahme möglicherweise die wirkliche Bedingung ist, von welcher die Geschwindigkeit der Inversion abhängt.

5. Entwicklung der Hypothese zum Gesetze der Massenwirkung. Bergman's „Verwandtschaftsreihen" fußten noch vollständig auf der alten Idee, daß jede chemische Änderung im Sinne der stärkeren chemischen Anziehung erfolge; nur so nebenbei berührt er, wie oben bemerkt wurde, den Einfluß der Masse auf den Gang der chemischen Änderungen. Wenzel zeigte zuerst, daß bei einer ganzen Reihe von chemischen Reaktionen auch die Masse der chemisch aufeinander wirkenden Stoffe und nicht die Affinität allein von maßgebendem Einflusse ist. Berthollet sprach die Ansicht aus, daß bei allen chemischen Zersetzungen ein Überschuß der reagierenden Massen die Schwäche der chemischen Affinität kompensieren könne, und daß daher ein chemischer Umsatz nicht immer in derselben Richtung vor sich gehen müsse. Erst Wilhelmy bewies durch eine

quantitative Untersuchung, daß ein chemischer Umsatz mit der Auffassung übereinstimmt, daß bei demselben die Masse der reagierenden Stoffe maßgebend ist, ohne jedoch zu einer weiteren, allgemeinen Folgerung zu kommen.

Einen großen Einfluß auf die allgemeine Anerkennung dieser Auffassung übte dann die Veröffentlichung der weitgehenden Untersuchungen von Berthelot und Péan St Gilles über die Esterbildung in den Jahren 1862/63[1]. Ester nennt man die Produkte der chemischen Reaktion zwischen Alkoholen und Säuren, welche in einer der gewöhnlichen Salzbildung völlig analogen Weise stattfindet. Obgleich nämlich die Alkohole keine basischen Reaktionen zeigen, enthalten sie doch wie die Basen die Hydroxylgruppe (OH). Wie nun diese Gruppe bei der Neutralisation der Basen sich mit dem Wasserstoff der Säure zu Wasser vereinigt und nach Verdampfung des Wassers das feste Salz zurückbleibt, so tritt auch das Hydroxyl der Alkohole mit dem Wasserstoff einer Säure zu Wasser zusammen und läßt nach der Vertreibung desselben einen „Ester", d. h. eine salzartige Verbindung des Alkoholradikales zurück. Man erlaube uns, den Vorgang durch eine chemische Gleichung darzustellen:

$$\underset{\text{Essigsäure}}{\overset{\text{Alkohol}}{\boxed{C_2H_5}OH + \boxed{CH_3COO}H}} = \underset{\text{Äthylacetat}}{CH_3COOC_2H_5} + \underset{\text{Wasser.}}{HOH}$$

Diese Untersuchungen bahnten nicht nur eine klarere Auffassung des chemischen Gleichgewichtes an, sondern offenbarten auch, wie später nachgewiesen wurde, den maßgebenden Einfluß, welchen die Massenverhältnisse der reagierenden Stoffe auf die Geschwindigkeit der Reaktion, selbst unter verwickelten Bedingungen ausüben. Es ergab sich nämlich, daß, wenn wir das Molekulargewicht der obigen Substanzen ihr „Mol" nennen, die Reaktion immer zu einem scheinbaren Stillstande kommt, wenn die Gewichtsverhältnisse in der Mischung sich auf

$$\tfrac{1}{3}\text{ Mol Alkohol} + \tfrac{1}{3}\text{ Mol Essigsäure} + \tfrac{2}{3}\text{ Mol Äthylessigsäureester} + \tfrac{2}{3}\text{ Mol Wasser}$$

eingestellt haben. Der Stillstand ist aber nur ein scheinbarer; in Wirklichkeit geht die Reaktion immer voran; denn bei diesen relativen Massenverhältnissen werden ebensoviele Molekel Ester und Wasser im Sinne der obigen Gleichung von links nach rechts gebildet, als Molekel Alkohol und Essigsäure im Sinne derselben von rechts nach links entstehen; die relativen Gewichtsverhältnisse der vier Stoffe müssen daher konstant bleiben.

In ihren Études sur les affinités chimiques (Christiania 1867) veröffentlichten endlich Guldberg und Waage die Ergebnisse ihrer experimentellen und theoretischen Untersuchungen, welche in dem Satze gipfelten,

[1] Ann. chim. phys. LXV LXVI LXVIII.

daß in homogenen Systemen die Geschwindigkeit des chemischen Umsatzes in jedem Zeitmomente der aktiven Masse jedes der reagierenden Stoffe proportional ist.

Das Gesetz gelangte aber zur allgemeinen Kenntnis erst etwa zehn Jahre später, nachdem es aus dem zweiten Hauptsatze der Thermodynamik theoretisch abgeleitet worden war. Infolge der Anhäufung einer Menge von Tatsachen, welche zum Teil nur durch dieses Gesetz verständlich werden, wird dasselbe gegenwärtig fast allgemein als der Ausdruck eines wirklichen Naturgesetzes angesehen.

6. „Übereinstimmung zwischen Beobachtung und Berechnung." Beim Lesen mancher Autoren gewinnt man den Eindruck, als ob dieselben eine innerhalb der Grenzen der Beobachtungsfehler liegende Übereinstimmung zwischen den Werten, welche bei einem chemischen Vorgange durch quantitative Bestimmung der Umwandlungsprodukte erhalten, und den Werten, welche für dieselben mittels der die Hypothese ausdrückenden Differentialgleichung berechnet wurden, ein unfehlbarer Beweis für die Richtigkeit der Hypothese sei. Eine solche Ansicht ist aber unstatthaft. Denn die erfolgreiche Erklärung von Tatsachen beweist, wie Leibniz sagte, nichts für den Wert der Annahme, auf welcher die Erklärung beruht.

Übereinstimmung zwischen Berechnung und Beobachtung beweist nur, daß die betreffende Hypothese auf Wahrheit beruhen kann, nicht aber, daß sie der Wahrheit wirklich entspricht. „Die Mathematik", sagt Huxley[1], „kann mit einer äußerst kunstvollen Mühle verglichen werden. Dieselbe kann zwar Mehl von beliebiger Feinheit liefern, aber nichtsdestoweniger hängt der Wert dessen, was man aus ihr erhält, von dem Werte dessen ab, was man hineintut. Eine Hypothese, welche durch die mathematische Mühle gegangen ist, verdient nicht mehr und nicht weniger Vertrauen als vorher."

Die Chemie stellt daher, wie jede andere Wissenschaft, an den Forscher die Forderung, mit seinen experimentellen Arbeiten eine nüchterne spekulative Tätigkeit zu verbinden; denn nur auf dem Wege brauchbarer und fruchtbarer Hypothesen erwartet sie eine tiefere Einsicht in die Welt der Rätsel, mit deren Entzifferung sie sich beschäftigt. Nicht glänzende Verallgemeinerungen, deren Blößen durch neue Phantasiegebilde bedeckt werden, bringen wissenschaftliche Forschung ihrem Ziele näher, sondern die Männer,

[1] Collected Essays VIII, London 1896, 333. Vgl. auch E. Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung, Leipzig 1883.

welche all ihren Scharfsinn aufbieten, um dem Tatsächlichen auf die Spur zu kommen, und welche die gefundene Spur mit unüberwindlicher Ausdauer bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgen. Sogenannte „Naturgesetze", welche nicht durch genaue und ausdauernde Beobachtung der Natur selbst abgelauscht wurden, erweisen sich immer als unfruchtbar, nicht selten als der wahren wissenschaftlichen Forschung im Wege stehende Hindernisse.

7. Schluß. Für die heutige Naturwissenschaft ist das Experiment die einzige Quelle der Wahrheit und der ausschließliche Weg zur Gewißheit. Das Experiment aber verlangt notwendig messende Beobachtungsapparate, und diese sind immer größerer Vervollkommnung fähig, ohne jemals absolute Vollkommenheit erreichen zu können. Es muß also auch die Genauigkeit der experimentellen Beobachtung und der aus ihr hergeleiteten Ergebnisse und Gesetze mit der Vollkommenheit der Beobachtungsmittel immer mehr zunehmen, ohne jemals weiter als zu einer Annäherung an die Wahrheit zu kommen. Der wissenschaftliche Forscher ist sich dieser Tatsache vollkommen bewußt, ist aber der Überzeugung, daß die mit der streng wissenschaftlichen Methode notwendig verbundene Approximation schließlich zu Gesetzen oder Prinzipien führen wird, welche gestatten, der Wahrheit beliebig nahe zu kommen.

Deshalb hat eine Tatsache, an welcher der Laie sich stößt, und die ihn gegen wissenschaftliche Forschung mißtrauisch macht, für den Forscher durchaus nichts Beunruhigendes; im Gegenteil sieht er mit einer gewissen Genugtuung, wie eine Theorie die andere ersetzt, um selbst wieder, vielleicht nach nicht langer Zeit, einer dritten Platz zu machen. Denn was den Laien irre macht, ist für ihn gerade ein Zeichen des Fortschrittes der Wissenschaft. Er ist eben der Meinung, daß jeder Theorie, welche lebensfähig und fruchtbar gewesen ist, gewöhnlich ein Kern zu Grunde liegt, dessen Hülle zwar als nutzlos verworfen werden kann, der aber selbst unfehlbar, wenn auch vielleicht nach längerer Zeit, in weniger hinfälliger Hülle wieder das Licht erblicken wird, um in Verbindung mit andern schließlich zur Erkenntnis von Prinzipien zu führen, aus welchen die Wissenschaft die Naturerscheinungen zu erfassen im stande sein wird, soweit dieselben erfaßbar sind.

Solche Prinzipien sind z. B. das Prinzip der Erhaltung der Masse, die beiden Hauptsätze der Thermodynamik, oder das Prinzip der Erhaltung der Energie und dasjenige der Zunahme der Entropie sowie das Prinzip der Gleichheit zwischen Wirkung und Gegenwirkung.

Diese und ähnliche Prinzipien werden also als die einfachsten und allgemeinsten Theorien, als die zweckmäßigsten Mittel zur Erkenntnis der

Naturerscheinungen angesehen, machen aber deshalb nicht notwendig Anspruch auf objektive Wahrheit.

Man sieht, wie vollständig die heutige Wissenschaft der Anschauung Kirchhoffs gefolgt ist, der die Aufgabe der Mathematik darin findet, „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben", und das Forschen nach den Ursachen ausdrücklich verwirft.

Gerne geben wir zu, daß diese Einschränkung viel, vielleicht das meiste zu dem außerordentlichen Fortschritte der Wissenschaft beigetragen hat. Aber es bleibt anderseits auch wahr, daß infolge dieser Beschränkung die heutige Wissenschaft von unserem Vorgehen im gewöhnlichen Leben sich wesentlich und, wie es uns scheint, nicht gerade zu ihrem Vorteile unterscheidet; da fragen wir immer nach dem „Warum" unserer Erfahrungen und sind nicht zufrieden, solange ihre Ursachen uns verborgen sind. Wir sind geneigt zu glauben, daß die Wissenschaft der Zukunft diese Einschränkung ihrer Aufgabe wird fallen lassen und die Einseitigkeit des Grundsatzes anerkennen wird, daß das Experiment die einzige Quelle der Wahrheit und der ausschließliche Weg zur Gewißheit sei.

Heinr. Kemp S. J.

Zur Schulaufsichtsfrage in Preußen.

(Schluß.)

III.

Die Stellung der katholischen Kirche zur Schulaufsicht.

Es ist die offen ausgesprochene Absicht der preußischen Regierung, die geistliche Aufsicht über die Volksschule durch die Schulrektoren allmählich ganz zu beseitigen, und sehr viele katholische Lehrer kommen diesem Bestreben auf weite Strecken entgegen, wenn auch aus andern Absichten.

Wie stellt sich nun die Kirche zu diesen Bestrebungen? Darf sie ruhig und untätig zusehen, wie man ihr allmählich jedes Beaufsichtigungsrecht entreißt und sie immer mehr von jedem Einfluß auf die Schule ausschließt? Nie und nimmer. Sie muß eine wirksame Beaufsichtigung der Volksschule als ihr unveräußerliches Recht fordern; sie darf auf dieses Recht nicht verzichten, selbst wenn sie wollte. Wir werden diese Behauptung im folgenden eingehend begründen.

Wenn wir von einer wirksamen Aufsicht reden, so verstehen wir darunter eine Aufsicht, kraft deren die Kirche befugt ist, durch ihre Organe die Volksschule von Zeit zu Zeit zu revidieren, den Prüfungen beizuwohnen, zu fordern, daß Lehrer, die in Bezug auf Glauben und Sitten den Kindern zum Ärgernis gereichen, entfernt werden, daß alle Lehrbücher dem katholischen Glauben entsprechen und daß überhaupt die ganze Schularbeit vom katholischen Geiste getragen und durchweht sei.

I. Das Recht der Kirche auf eine wirksame Mitbeaufsichtigung der Schule ergibt sich notwendig aus ihrem Wesen oder aus der ihr von ihrem göttlichen Stifter zugewiesenen Aufgabe. Es ist ein göttliches, „dogmatisch begründetes" Recht. Um uns davon zu überzeugen, brauchen wir bloß die Aufgabe der Schule mit der Aufgabe und dem Zweck der Kirche zu vergleichen.

Wir fassen unsern Gedankengang kurz in folgende Sätze zusammen: 1. Die oberste Aufgabe der Volksschule ist die sittliche Erziehung; 2. die sittliche Erziehung ist notwendig, ja wesentlich eine religiöse Erziehung;

3. die religiöse Erziehung untersteht kraft göttlichen Rechtes nicht dem Staate, sondern der Kirche. Daraus ergibt sich von selbst die Schlußfolgerung, daß der Kirche kraft göttlichen Rechtes eine wirksame Beaufsichtigung der Schule zusteht.

1. Welches ist die erste und höchste Aufgabe der Volksschule? Die sittliche Erziehung.

In seiner Broschüre „Der Kampf um die Schule" schreibt Prof. M. Spahn:

„Die Volksschule dient gegenwärtig zur systematischen Vorbildung aller in einem Staatsgebiet heranwachsenden Kinder für ihre Tätigkeit innerhalb des modernen, gegen früher in seinen Anforderungen so hoch entwickelten Kulturbetriebes der Nationen. Immer mehr wetteifern die Völker in der Ausgestaltung des Schulwesens, in der Entfaltung seiner pädagogischen, schultechnischen und finanziellen Voraussetzungen. Die Völker müssen unter dem Drucke des alle andern Bestrebungen zurückdrängenden internationalen Kampfes um die wirtschaftliche Stärke so handeln. Für jedes Volk kommt es darauf an, daß es alle seine intellektuellen und materiellen Kräfte ebenso vorsichtig und sparsam wie erschöpfend im Dienste seiner sozialen Organisation und seiner wirtschaftlichen Tätigkeit verwendet. Sein Erfolg auf dem Weltmarkt und seine Verteidigung des nationalen Marktes hängt davon ab. Die Schule muß dabei seine beste Helferin sein."

In der schon erwähnten Rede zu Fulda zitiert Lehrer Ritzel die obigen Sätze und zieht daraus die Folgerung:

„Mit dieser Darlegung der Bedeutung, welche die Volksschule besonders in der Gegenwart für die wirtschaftliche Entwicklung des Staates hat, ist zugleich der Zusammenhang zwischen Staat und moderner Schulorganisation gegeben. Es folgt daraus mit zwingender Notwendigkeit, daß der Staat das Recht und die Pflicht hat, das gesamte Schulwesen zu organisieren und zu leiten."

Wir glauben nicht, daß Ritzel jedes Recht der Kirche auf die Schule leugnen will, aber da er von der Kirche schweigt, so können seine Worte leicht dahin ausgelegt werden, dem Staat allein stehe das Recht zu, das gesamte Schulwesen zu organisieren und zu leiten. In diesem Sinne wäre aber die Schlußfolgerung ganz übereilt.

Allerdings wenn das obige Zitat aus Spahn den Zweck der Schule erschöpfend darlegte, wenn die ganze Aufgabe der Schule darin bestände, die Kinder für ihre Tätigkeit innerhalb des modernen Kulturbetriebes der Nationen oder für den Staat und seine Erfolge auf dem Weltmarkte heranzubilden, dann könnte man die Schlußfolgerung Ritzels als berechtigt ansehen. Aber diese Voraussetzung ist ganz unzutreffend.

Welches ist denn der Zweck der Volksschule? Sagen wir es in gemeinverständlichem Deutsch: Wie der Mensch selbst, so hat auch die Schule eine doppelte Aufgabe. Die erste und höchste Aufgabe jedes Menschen besteht darin, daß er hienieden auf Erden Gott diene und dadurch ewig selig werde; die zweite und untergeordnete darin, daß er die Stelle in der menschlichen Gesellschaft ausfülle, die ihm die Vorsehung zuweist. Diese zweite Aufgabe ist im Grunde schon in der ersten enthalten. Gerade dadurch soll der Mensch Gott dienen und selig werden, daß er in dem Stand und Beruf, zu dem ihn die Vorsehung führt, seine Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und auch gegen seine Mitmenschen treu und beharrlich erfüllt.

Da nun die Schule die Kinder befähigen soll, den Anforderungen nachzukommen, die das Leben an sie stellen wird, so hat auch sie eine doppelte Aufgabe: eine irdische und eine himmlische. Das Kind soll zu einem nützlichen Glied der menschlichen Gesellschaft und zu einem guten Christen herangebildet werden. Um diesen doppelten Zweck zu erreichen, muß die Volksschule unterrichten und erziehen. Sie muß erstens unterrichten, d. h. den Kindern die Kenntnisse und Fertigkeiten beibringen, die später den Erwachsenen aller Stände durchschnittlich notwendig sind. Sie muß zweitens erziehen, d. h. die Kinder praktisch anleiten und anhalten, alle ihre sittlichen Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen alle ihre Mitmenschen immer und überall zu erfüllen.

Diese zweite erziehliche Aufgabe ist die höhere und wichtigere, der sich der Unterricht unterzuordnen hat, und deshalb ist die Schule an erster Stelle eine Erziehungsanstalt. Eine Schule, welche die Erziehung nicht als ihre wesentlichste Aufgabe betrachtet oder gar vernachlässigt, verfehlt ihren Zweck.

Der Unterricht wendet sich an den Verstand des Kindes, er bereichert es mit mancherlei Kenntnissen und Fertigkeiten. Aber mag man ihm auch noch so viele Kenntnisse und Fertigkeiten beibringen, diese bieten keine Gewähr dafür, daß es einen guten Gebrauch davon machen wird. Sie geben bloß das Können und lassen sich ebensowohl zum Schlechten als zum Guten, ebensowohl zum eigenen und fremden Wohl als Verderben gebrauchen. Welchen Gebrauch man von ihnen macht, das hängt vom Willen ab. Der Wille ist der Herr im Hause des Menschen, er setzt die geistigen und leiblichen Fähigkeiten in Bewegung und weist ihnen den Zweck an, dem sie dienen sollen. Er bestimmt überhaupt die ganze Lebensrichtung.

Soll also der Mensch gut werden und von seinen Fähigkeiten und Kenntnissen guten Gebrauch machen, so muß man seinem Willen die dauernde

Richtung auf das Gute geben, und darin besteht eben die Erziehung des Willens oder die sittliche Erziehung. Man redet heute unter Pädagogen viel von Herzens- und Charakterbildung. Die einzig wahre Herzens- und Charakterbildung ist die sittliche Erziehung. Derjenige ist ein wahrer, edler Charakter, dessen Wille die dauernde und feste Richtung auf das Gute hat, der sich also in seinem Handeln nicht von Launen und Stimmungen, von selbstsüchtigen und wechselnden Interessen und Neigungen, sondern von den sichern und unwandelbaren Grundsätzen der durch den Glauben erleuchteten Vernunft leiten läßt oder der jederzeit und in allen Lagen das Gute tut, das Böse meidet, die Tugend liebt und das Laster verabscheut.

Diese sittliche Erziehung, die das Kind zu einem tugendhaften Menschen oder, sagen wir besser, zu einem guten Christen heranbildet, ist die erste und wesentlichste Aufgabe der Schule. Sie darf nicht als ein bloßes Lehrfach aufgefaßt werden, in dem den Kindern gewisse Kenntnisse beigebracht werden. Zwar werden den Kindern im Katechismus die sittlichen Pflichten des Christen vorgetragen, aber das ist ein bloßer Unterricht, der sich an den Verstand und das Gedächtnis wendet, noch keine Erziehung. Durch die sittliche Erziehung muß der Wille des Kindes im Guten gefestigt und gestählt werden. Das Kind muß daran gewöhnt werden, sich nicht nach augenblicklichen Launen zu richten, sich nicht willenlos seinen verkehrten Neigungen und Leidenschaften zu überlassen, sondern die sittlichen Gebote, die Gebote Gottes und der von ihm gesetzten Autoritäten, zur unverbrüchlichen Regel seines Handelns zu nehmen. Es muß gewissermaßen eingeschult und eingeübt werden, seine Sinnlichkeit, Naschhaftigkeit, Trägheit, Flatterhaftigkeit zu überwinden und der Vernunft unterzuordnen, seinen Zorn zu bezähmen, seinen Neid zu unterdrücken, bescheiden zu sein, die Autorität zu achten, fremdes Recht zu respektieren, sich gegen andere verträglich und liebevoll zu benehmen usw. Mit einem Worte: es muß Selbstbeherrschung und Entsagung lernen. Das ist der Sinn des Wortes: „Gut ist es dem Manne, wenn er das Joch getragen von seiner Jugend auf" (Klgl 3, 27). Ein Mann, der es nicht von Kindheit an gelernt, sich zu überwinden, die niederen Triebe der Pflicht unterzuordnen, ein Mann, in dessen Herzen die Liebe zum Guten und der Abscheu gegen alles Böse nicht tiefe Wurzeln gefaßt, wird zum Spielball seiner Leidenschaften und sich selbst und andern zum Verderben.

Diese Anleitung zur Selbstzucht ist kein Kinderspiel, sondern eine schwere, langwierige Aufgabe, die jahrelang tägliche und stündliche Bemühungen

der Erzieher fordert. Sie muß den Mittelpunkt des ganzen Schulbetriebes bilden. Vernachlässigt man sie, so wird schließlich alle Bildung den Kindern nicht zum Segen, sondern zum Fluche gereichen, und zwar um so mehr, je schöner die Kenntnisse sind, die ihnen die Schule beibringt; denn alle diese Kenntnisse und Fertigkeiten sind in der Hand des bösen Willens nur ebenso viele Nachschlüssel, welche die Türen zu allen Schlechtigkeiten öffnen helfen.

Es gab eine Zeit, wo man wähnte, mit „Bildung" die Menschen glücklich machen und die ganze soziale Frage lösen zu können. Diese Meinung beruhte auf einer völligen Unkenntnis der Psychologie des Menschen. Nicht der Verstand oder das Gedächtnis oder die Phantasie macht den Menschen gut, sondern der Wille. Unter den Pädagogen herrscht deshalb auch volle Übereinstimmung darüber, daß die sittliche Erziehung oder die Schulung des Willens zum Guten Kern und Stern der ganzen Schularbeit sein muß, und sie beklagen es lebhaft, daß diese Erziehung von der Schule heute allzusehr vernachlässigt wird.

2. Eine wahrhaft sittliche Erziehung muß aber ihrem ganzen Wesen nach eine religiöse Erziehung sein. Wir haben dies in dieser Zeitschrift schon eingehend dargetan[1] und können uns deshalb hier mit einigen kurzen Andeutungen begnügen.

Die sog. unabhängige, rein menschliche Moral ist ein Unding. Nach katholischer Lehre ist die sittliche Ordnung gottgesetzte Ordnung. Die sittlichen Gebote sind alle in gewissem Sinne göttliche Gebote. Viele sittliche Gebote hat Gott nach dem hl. Paulus allen Menschen unauslöschlich ins Herz geschrieben. Das ist das natürliche Sittengesetz. Andere Gebote hat uns Christus der Herr gegeben: wir sollen an ihn als den Sohn Gottes glauben, uns taufen lassen, uns in Sachen des Glaubens und der Sitten seiner Kirche unterwerfen usw. Endlich werden uns von den Stellvertretern Gottes, der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, den Eltern usw., manche Gebote auferlegt. Jede rechtmäßige Autorität kommt von Gott, und wer sich ihr widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes und zieht sich selbst Verdammnis zu (Röm 13, 1 2).

Alle diese sittlichen Gebote haben ihre verpflichtende Kraft von Gott, und wir können sie nicht übertreten ohne zu sündigen, d. h. Gott zu beleidigen und uns von unserem Endziel abzuwenden. Die Beobachtung dieser Gebote ist die große Aufgabe des Erdenlebens, die über unsere ganze

[1] Religion und Pädagogik LXXIII 166 ff 295 ff.

Ewigkeit entscheidet. Erst von diesem Standpunkt begreift man den ganzen Ernst, die Größe und Erhabenheit der sittlichen Ordnung. Wir müssen bereit sein, lieber alles zu leiden und zu verlieren als zu sündigen. Darum mahnt der Prediger: „Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das ist der ganze Mensch" (Prd 12, 13).

Die Religion ist ferner ein wesentlicher Teil, ja die Blüte und Krone der sittlichen Ordnung. Die Pflichten der Religion, die Pflichten gegen Gott, sind die höchsten und wichtigsten sittlichen Pflichten. Schon das natürliche Sittengesetz verpflichtet alle Menschen, Gott als den höchsten Herrn anzuerkennen und anzubeten, ihn zu lieben, ihm zu dienen. Das Christentum hat diese Pflichten von neuem eingeschärft, sie näher bestimmt und ihnen neue hinzugefügt. Wir sollen an alles glauben, was Gott geoffenbart, wir sollen von ihm die übernatürliche Seligkeit hoffen, ihn über alles lieben und den Nächsten seinetwegen wie uns selbst. Wir sollen die von Gott geordneten Gnadenmittel gebrauchen und uns in Sachen des Glaubens und der Sitten der Leitung der Kirche unterwerfen, die er uns zur Führerin und Lehrerin gegeben.

Endlich ist ohne Religion die Beobachtung der sittlichen Ordnung nicht möglich. Es ist ein Grunddogma des Christentums, daß wir ohne die göttliche Gnade nicht im stande sind, alle göttlichen Gebote dauernd zu beobachten, und daß wir ohne Gnade nichts zum ewigen Heile Ersprießliches tun können. „Ohne mich könnt ihr nichts tun", sagt der Erlöser. Die meisten Gnaden müssen wir uns aber durch eifriges Gebet, fleißigen Empfang der heiligen Sakramente und den Gebrauch der übrigen von Gott gesetzten Gnadenmittel erlangen.

Wahrlich, ein Christ, ein Katholik, der von einer unabhängigen Moral redet, weiß nicht, was er sagt. Religion und Moral sind unzertrennlich miteinander verknüpft und durchdringen sich gegenseitig, so daß das eine ohne das andere gar nicht bestehen, ja nicht einmal gedacht werden kann.

Gibt es keine Sittlichkeit ohne Religion, so auch keine sittliche Erziehung ohne Religion. Wir reden zwar von sittlich-religiöser Erziehung, aber an und für sich ist das Wort religiös in diesem Ausdrucke überflüssig und kann nur beigefügt werden als Protest gegen die religionslose, atheistische Moral.

Frühzeitig muß also vom Erzieher dem Kinde der lebendige Glaube an Gott, unsern Schöpfer und Herrn, und an seinen eingebornen Sohn, den menschgewordenen Erlöser, eingeprägt werden, ebenso der Abscheu gegen jede Sünde, die eine Beleidigung Gottes ist und von Gott zeitlich und ewig

gestraft wird, die Überzeugung von der Notwendigkeit der göttlichen Gnade und der häufigen Übung des Gebetes. Nur wenn dem Kind der Glaube, die Furcht und Liebe Gottes von früh auf tief ins Herz gesenkt werden, schlagen sie dort tiefe Wurzeln, so daß sie es durch das ganze Leben begleiten und in allen Gefahren und Versuchungen seine Stütze und sein sicherer Hort sind.

3. Wem untersteht nun die religiöse Erziehung? Nach katholischem Glauben nicht dem Staat, sondern der Kirche. Für uns Katholiken gibt es keine Religion ohne Kirche, diese bildet einen wesentlichen Teil der katholischen Religion. Der Kirche, d. h. den Aposteln und ihren rechtmäßigen Nachfolgern, den mit dem Papst verbundenen Bischöfen, sind die religiösen Angelegenheiten unterstellt. Sie ist die von Gott bestellte Lehrerin der Völker, sie die Spenderin der von Christus eingesetzten Gnadenmittel und sie ist in diesen Angelegenheiten vom Staate unabhängig, frei und selbständig.

Nach dem Vatikanischen Konzil schulden alle Gläubigen dem Papst Unterwerfung und Gehorsam „nicht nur in den Dingen, die sich auf Glauben und Sitten beziehen, sondern auch in denen, welche die Ordnung und Leitung der Kirche betreffen“ [1]. Ausdrücklich verurteilt das Konzil den Irrtum, daß die kirchliche Regierungsgewalt des Papstes der weltlichen Gewalt untergeordnet sei oder daß dessen Verfügungen zur Leitung der Kirche nur verpflichten, wenn sie von der weltlichen Gewalt gebilligt werden [2].

„Zum Himmel“, sagt Leo XIII., „soll uns die Kirche führen, nicht der Staat; ihrer Obhut und Sorge ist alles anvertraut, was sich auf die Religion bezieht: daß sie lehre alle Völker, daß sie mit aller Kraft das Reich Christi immer weiter ausbreite, mit einem Worte, daß sie frei und ungehemmt nach eigenem Ermessen Pflegerin und Schaffnerin sei im Reiche Christi. . . . Was immer daher im Leben der Menschheit heilig ist, was immer auf das Heil der Seelen und den Dienst Gottes Bezug hat, sei es seiner Natur nach oder wegen seiner Beziehung zu demselben, alles das ist der Kirchengewalt und ihrer Entscheidung unterstellt.“ [3]

Hat die Kirche das Recht und die Pflicht, alle Menschen anzuhalten, alles zu beobachten, was Christus befohlen, so muß sie auch das Recht haben, die Erziehung der Jugend innerhalb und außerhalb der Schule zu beaufsichtigen und zu leiten, soweit es zu ihrem Zwecke notwendig ist.

---

[1] Conc. Vat., Constitut. de Eccl. c. 3, n. 2. [2] Ebd. c. 3, n. 4.
[3] Encyclica Immortale Dei vom 1. November 1885.

Ohne dieses Recht hätte sie Christus nicht genügend für ihre Aufgabe ausgerüstet. Gerade das bildungsfähigste Alter, das Alter, welches meistens über die ganze spätere Lebensführung entscheidet, wäre ihrem Einfluß entzogen. Sie könnte erst dann mit ihrer Aufgabe beginnen, wenn der Stoff, den sie bearbeiten soll, schon eine bestimmte Form besäße, d. h. wenn die Jugend schon eine bestimmte Richtung, bestimmte Gewohnheiten und Anschauungen sich angeeignet hätte, ja vielleicht gar mit antireligiösem Geiste erfüllt wäre. Das gilt heute mehr als je, wo in vielen Staaten die Kinder vom 6. bis zum vollendeten 14. Jahre den größten Teil des Tages in der Schule zubringen müssen und ihnen von allen Seiten so viele Gefahren drohen. Wäre der Staat befugt, die Kirche von jeder Mitaufsicht über die Schule auszuschließen, so hätte Christus für seine Kirche sehr schlecht gesorgt. Er hätte es ihr zur Pflicht gemacht, mit der religiösen Erziehung zu warten, bis die Kinder dem bildungsfähigen Alter entwachsen und vielleicht schon vom Unglauben angesteckt und sittlich verdorben wären. Eine solche Annahme widerspricht der Weisheit ihres göttlichen Stifters.

II. Die Kirche hat deshalb, gestützt auf ihre göttliche Sendung, von den ersten Jahrhunderten an, soweit es möglich war, der Erziehung der Jugend ihre Sorge zugewandt und zu diesem Zwecke Schulen errichtet. Sie hat im Abendland die christlichen Schulen gegründet und über ein Jahrtausend das unbestrittene Recht auf ihre Leitung und Überwachung ausgeübt.

Sie hat auch das Recht auf die Erziehung der Jugend, das sich aus ihrem Wesen und ihrer Aufgabe ergibt, unzähligemal behauptet und für sich in Anspruch genommen. Wir haben dafür zahlreiche Zeugnisse der kompetenten kirchlichen Autoritäten: der Bischöfe und der Päpste.

Während der Beratung des Schulgesetzes vom 11. März 1872 wandten sich sämtliche preußischen Bischöfe an beide Häuser des Landtages und an den Monarchen mit Eingaben, in denen sie darlegten, daß das Gesetz den Rechten der Kirche zuwiderlaufe und die wahren Interessen nicht nur der Kirche, sondern auch des Staates beeinträchtige. Als das Gesetz trotz ihres Widerspruches zu stande gekommen war, sandten sie eine gemeinsame „Erklärung" an das Staatsministerium, in der es unter anderem heißt:

„Wir waren von der innigsten Überzeugung durchdrungen, daß der organische Verband, welcher zwischen Volksschule und Kirche mehr denn ein Jahrtausend bestand und welcher durch dieses Gesetz im Prinzip verletzt wird, ohne eine Schmälerung der Rechte der Kirche und ohne eine schwere Beeinträch-

tigung der wahren Interessen der kirchlichen und der bürgerlichen Gesellschaft nicht gelöst werden könne. Jener organische Zusammenhang der Volksschule mit der Kirche stützt sich nicht allein auf ein geschichtlich überliefertes Herkommen, welches auch durch Gesetze und Verordnungen des Staates vielfach anerkannt und verbürgt war, sondern auch auf ein der Kirche eingebornes göttliches Recht, dessen sie sich, selbst wenn sie wollte, nicht entäußern könnte, da es ihr nur zur Erfüllung einer unerläßlichen Pflicht, des christlichen Unterrichts und der Erziehung der Jugend, von ihrem göttlichen Stifter übertragen worden ist. Unsere Bemühungen waren vergeblich, das Gesetz ist zu stande gekommen, unsere Überzeugung aber ist dieselbe geblieben. Daher fühlen wir uns gedrungen, der Hohen Staatsregierung feierlich zu erklären, daß wir durch dieses Gesetz das unveräußerliche heilige Recht der Kirche auf die Volksschule beeinträchtigt erkennen und daß wir von diesem Gesetz verderbliche Folgen für die Kirche wie für den Staat sicher voraussehen." Trotzdem erklären die Bischöfe, fortfahren zu wollen, soviel an ihnen liegt, in der Pflicht der Hirtensorge gegen die Gläubigen, „insbesondere gegen die Kinder, welche Gott zu christlichem Unterricht und zu christlicher Erziehung in Haus und Schule der Kirche überwiesen hat"[1].

Dieselbe Erklärung, daß das neue Gesetz „wesentliche und unveräußerliche Rechte der Kirche verletze", wiederholen die preußischen Bischöfe in dem Pastorale aus Fulda vom 11. April 1872[2].

Am 20. September 1872 schrieb der Gesamtepiskopat Deutschlands in seiner „Denkschrift" aus Fulda:

„Ohne christliche Schulen, in denen die Kirche den ihr gebührenden Einfluß übt, gibt es keine christliche Erziehung. Ist die Schule nicht mit der Kirche und der christlichen Familie harmonisch befreundet, so ist sie die schlimmste Feindin beider; sie ist eine Anti-Kirche und Anti-Familie, welche in einer in der Geschichte bisher unerhörten Weise die Kinder den Herzen der Eltern und dem Geiste der Kirche entfremdet und zu irreligiösen oder wenigstens religiös-gleichgültigen Menschen erzieht. . . .

„Wohl hat der Staat sich die Schule nunmehr angeeignet, allein stets hat er sich auch verpflichtet gehalten, der Schule jenen religiösen und konfessionellen Charakter zu wahren und deshalb der Kirche wenigstens jenen Einfluß auf die Schule gelassen, der notwendig ist, damit die Schule einer konfessionell christlichen Erziehung diene und nicht vielmehr sie untergräbt. Es muß nun uns und alle gläubigen Katholiken mit tiefster Besorgnis erfüllen, wenn wir wahrnehmen, daß die Kirche mit ihrem Einfluß immer mehr aus der Schule verdrängt, die geistlichen Schulinspektoren in eine

[1] Vgl. Siegfried, Aktenstücke betreffend den preußischen Kulturkampf, Freiburg 1882, 96. [2] Ebd. 97.

prekäre Stellung versetzt, daß in den neuen Reichslanden konfessionslose Schulen gegründet und daß jene pädagogischen Strömungen sichtlich gefördert werden, welche die völlige Entchristlichung der Schule anstreben." [1]

Mit großer Entschiedenheit hat Papst Pius IX. bei den verschiedensten Gelegenheiten das Recht der Kirche auf die Mitleitung und Mitbeaufsichtigung der Volksschulen gelehrt und gegen staatliche Übergriffe verteidigt. So schrieb er im Jahre 1864 bei Gelegenheit des badischen Schulstreites an den Erzbischof von Freiburg:

„In diesen Schulen besonders sollen die Kinder aller Volksklassen von frühester Jugend an in den Geheimnissen und Geboten unserer heiligen Religion unterrichtet und zu wahrer Frömmigkeit, Tugend und Religiosität und zum bürgerlichen Leben herangebildet werden. In diesen Schulen soll daher die Religionslehre im Unterricht und in der Erziehung derart die erste und herrschende Stellung einnehmen, daß alle übrigen Kenntnisse, die man dem Kinde beibringt, als untergeordnet erscheinen. Deshalb wird die Jugend den größten Gefahren ausgesetzt, wenn in den genannten Schulen der Unterricht nicht auf das innigste mit der religiösen Unterweisung verbunden ist. Da also die Volksschulen vor allem die Aufgabe haben, das Volk religiös zu bilden, Frömmigkeit und christlichen Lebenswandel zu fördern, so haben sie stets und mit vollem Recht vor allen andern Bildungsanstalten die Sorgfalt und Wachsamkeit der Kirche in Anspruch genommen. Die Pläne und Anschläge, welche auf die Ausschließung der kirchlichen Gewalt aus diesen Schulen abzielen, entstammen nur der Feindseligkeit gegen die Kirche und dem Bestreben, in den Völkern das Licht unseres heiligen Glaubens auszulöschen. Darum hat die Kirche von jeher diese Schulen, deren Gründerin sie ist, mit der größten Sorgfalt und Liebe gepflegt und sie als einen Hauptteil der kirchlichen Amtstätigkeit betrachtet, und jede Losreißung derselben von der Kirche gereicht sowohl der Kirche als den Schulen zum größten Nachteil. Alle diejenigen aber, welche verlangen, die Kirche solle ihren heilsamen Einfluß auf die Volksschulen aufgeben oder darauf verzichten, verlangen in Wirklichkeit nichts anderes, als daß die Kirche dem Gebote ihres göttlichen Stifters zuwiderhandle und die heiligste ihr von Gott übertragene Pflicht der Sorge für das Seelenheil der Menschen verletze." [2]

Wie gegen die badische hat Pius IX. auch gegen die sardinische Regierung das Recht der Kirche auf die Mitleitung der Schule verteidigt. Diese hatte in den Jahren 1848—1850 eine Reihe von Gesetzen

[1] Vgl. Siegfried, Aktenstücke betreffend den preußischen Kulturkampf 141.

[2] Quum non sine vom 14. Juli 1864.

erlassen, welche alle öffentlichen und privaten Schulen — mit Ausnahme der bischöflichen Seminarien — jedem Einfluß der Kirche entzogen und der alleinigen Leitung und Beaufsichtigung des Staates unterstellten. Pius IX. protestierte in mehreren Schreiben und Allokutionen gegen dieses Vorgehen und verurteilte die Lehre, daß der Staat allein ohne Rücksicht auf die Kirche das ganze Schulwesen nach seinem Belieben ordnen und regeln dürfe. Die von ihm damals verurteilten Sätze sind später in den Syllabus aufgenommen und damit von neuem verworfen worden.

Die These 45 des Syllabus lautet: „Die ganze Leitung der öffentlichen Schulen, in denen die christliche Jugend eines Staates unterrichtet wird — mit einziger Ausnahme der bischöflichen Seminarien in gewisser Beziehung —, kann und muß der Staatsgewalt zugesprochen werden, und zwar in der Weise, daß keiner andern Autorität ein Recht zuerkannt wird, sich einzumischen in die Leitung der Schule, die Anordnung der Studien, die Verleihung der Grade und die Auswahl und Bestätigung der Lehrer."

Vorzüglich auf die Volksschulen beziehen sich die Thesen 47 und 48 des Syllabus, die dem schon erwähnten Schreiben des Papstes an den Erzbischof von Freiburg entnommen sind.

These 47: „Die beste Einrichtung des Staates verlangt, daß die den Kindern aller Klassen offenstehenden Volksschulen und überhaupt alle öffentlichen Anstalten, die für die Erziehung der Jugend und ihren Unterricht in Literatur und Wissenschaft bestimmt sind, von jeder Autorität, Leitung und Einmischung der Kirche losgelöst und dem vollen Belieben der Staatsgewalt nach den Vorschriften der Regierung im Sinne der herrschenden Meinung eines Zeitalters unterstellt werden."

These 48: „Katholische Männer können eine Anordnung des Jugendunterrichts billigen, welche vom katholischen Glauben und der kirchlichen Gewalt losgetrennt ist und die Kenntnis der natürlichen Dinge und die Zwecke des irdischen gesellschaftlichen Lebens einzig oder wenigstens an erster Stelle berücksichtigt."

Aus diesen verurteilten Sätzen folgt, daß es ein Unrecht gegen die Kirche ist, wenn man sie von jedem Rechte der Mitleitung der Schule ausschließt. Das Recht der Erziehung, soweit es sich um die Religion handelt, zu der auch die Moral gehört, steht der Kirche und nicht dem Staate zu. Es ist auch ein Irrtum, zu behaupten, das Staatsinteresse fordere, daß die Schulen dem heilsamen Einfluß der Kirche entzogen und allein der Willkür der Staatsregierung überliefert werden.

Dieselbe Lehre hat auch Papst Leo XIII. wiederholt und nachdrücklich eingeschärft. In einem Schreiben an die Bischöfe Bayerns[1] schildert er

[1] Officio sanctissimo vom 22. Dezember 1887.

die liebende Sorge, welche die Kirche jederzeit der Erziehung der Jugend gewidmet, und den Schmerz, den sie empfindet, daß man ihr die Jugend immer mehr zu entreißen und die Schulen zu entchristlichen sucht. Dann fährt er fort:

„Nun ist es aber das größte Unrecht, die Autorität der katholischen Kirche aus den Erziehungs- und Unterrichtsanstalten auszuschließen; denn der Auftrag, die Religion zu lehren, welche allen zum Heile notwendig, ist von Gott der Kirche und keiner andern Gesellschaft übertragen, und keine andere Gesellschaft kann ihn für sich in Anspruch nehmen."

An die österreichischen Bischöfe schrieb derselbe Papst [1], Kirche und Staat sollten einträchtig in der Jugenderziehung zusammenwirken, so daß die weltliche Gewalt die Jugend in den Dingen unterrichte, welche auf das Gemeinwohl Bezug haben, zugleich aber dafür sorge, daß sie in den guten Sitten und in der Religion unterwiesen werden, und zwar durch das Lehramt und unter der Leitung und Aufsicht der Kirche.

Ähnlich hat sich Leo XIII. in seinem Schreiben an die Bischöfe Ungarns [2], Englands, der Vereinigten Staaten usw. ausgesprochen. Es kann deshalb kein Zweifel sein, daß die Kirche ein göttliches Recht auf Mitleitung und Mitbeaufsichtigung der Schule hat, soweit dies notwendig ist, damit die Schule ihrer religiös-sittlichen Aufgabe entspreche. Dieses Recht ergibt sich aus dem Wesen der Kirche und aus der Lehre der kompetenten kirchlichen Autorität, die unsere gottgesetzte Führerin in dieser Frage ist.

III. Aus dem Gesagten folgt nun von selbst, was von denjenigen katholischen Lehrern zu halten ist, welche der Kirche das Recht einer wirksamen Beaufsichtigung der Schule bestreiten oder wenigstens praktisch jede derartige Beaufsichtigung beseitigen wollen. Soweit sie nicht durch Unkenntnis entschuldigt werden, müssen wir ihr Verhalten als völlig unkirchlich und unkatholisch bezeichnen. Mögen sie es wollen oder nicht, sie arbeiten tatsächlich denjenigen in die Hände, welche den Einfluß der Kirche auf die Erziehung der Schuljugend zu vernichten suchen.

Glücklicherweise gehen die meisten katholischen Lehrer nicht so weit. Sie wollen den Einfluß der katholischen Religion auf die Schule erhalten. Aber auch diese sind vielfach gegen die geistliche Aufsicht in ihrer heutigen

[1] Ante vestrum vom 1. Mai 1894.
[2] Constanti Hungarorum vom 2. September 1893.

Form, sind jedoch geteilter Ansicht in Bezug auf die Art und Weise, wie der kirchliche Einfluß auf die Schule zur Geltung kommen solle. Manche scheinen zu glauben, der Einfluß der Kirche werde genügend gewahrt durch den konfessionellen Charakter der Schule und der Lehrer, ohne daß es einer weiteren geistlichen Aufsicht bedürfe. Andere wollen den Geistlichen die Aufsicht über den sittlich-religiösen Charakter der Schule belassen, meinen aber, die Kirche solle die Aufsicht über die technische Seite der Schule aufgeben und diese den weltlichen Inspektoren überlassen [1].

Beide Wege begegnen aber den größten Bedenken, ja sind praktisch ganz ungangbar. Einige Erwägungen werden genügen, um uns davon zu überzeugen. Betrachten wir zunächst die erste Alternative. Der kirchliche Einfluß auf die Schule, meint man, sei genügend gesichert durch den konfessionellen Charakter der Schule und mithin auch der Lehrer, so daß eine sonstige geistliche Aufsicht überflüssig werde, namentlich wenn man den Geistlichen volle Freiheit in der Erteilung und Leitung des Religionsunterrichtes gewähre.

Aber schon die Voraussetzung, daß heute der konfessionelle Charakter der Volksschule allgemein gesichert sei, ist unzutreffend. Zwar ist durch das Schulunterhaltungsgesetz die Konfessionalität der Schule als Regel anerkannt. Indessen das Gesetz gibt der Regierung oder den Schulbehörden so viele Handhaben und Gelegenheiten, aus „besondern Gründen" Simultanschulen zu erhalten oder einzuführen, daß es ihr ein Leichtes ist, die Regel fast zur Ausnahme zu machen.

Sodann könnte sich vielleicht die Kirche dazu verstehen, ihr Aufsichtsrecht über die Schule in die Hände der Lehrer zu legen, wenn sie volle Freiheit hätte in der Heranbildung und Anstellung der Lehrer. Aber wie sieht es damit aus? Schon in Bezug auf die Heranbildung der Lehrer ist der Einfluß der Kirche ein äußerst geringer und bei der Anstellung derselben ist sie von jeder Mitwirkung ausgeschlossen. Die weltlichen Behörden stellen die Lehrer an und behalten sie in ihrem Amt ohne jede Rücksicht auf die Kirche. Wenigstens hat die Kirche keinerlei Bürgschaft dafür, daß nur Lehrer angestellt werden, denen sie mit vollem Vertrauen die Schule überlassen könnte, so daß eine weitere kirchliche Aufsicht nicht nötig wäre.

Einige Lehrer meinen, die Kirche solle ihnen Vertrauen entgegenbringen, die Schule sei unter den Händen der katholischen Lehrer auch in sittlich-religiöser Beziehung gut geborgen. Gern anerkennen wir, daß die

[1] S. diese Zeitschrift oben 263 f.

katholischen Lehrer heute im großen ganzen von den besten Gesinnungen beseelt sind und volles Vertrauen verdienen. Aber gibt es nicht auch Ausnahmen, wie dies in jedem andern Stande der Fall ist? Und dann: Ist die Möglichkeit so völlig ausgeschlossen, daß der kirchenfeindliche Geist allmählich auch bei einem Teil der katholischen Lehrer Eingang finde?

Ich begreife übrigens diesen Vorschlag von seiten der Lehrer nicht. Wenn es sich um die technische Seite der Schule handelt, dann soll nach ihnen nur ein theoretisch und praktisch durchgebildeter Fachmann mit der Aufsicht betraut werden. Gilt dasselbe nicht auch für die religiös-sittliche Seite der Schule? Und wer ist für diese Seite besser vorgebildet und geschult, der Lehrer oder der theologisch durchgebildete und vielleicht seit langem in der Seelsorge tätige Geistliche? Die Schule soll ferner in innigem Zusammenhang stehen mit der Familie. Familie und Schule sollen sich gegenseitig helfen und unterstützen. Wer ist nun geeigneter, diesen Einklang zwischen Schule und Familie herzustellen: der Lehrer oder der Seelsorger? Diese Fragen beantworten sich von selbst. Ich glaube deshalb, daß der Vorschlag, die Kirche solle allgemein ihr Aufsichtsrecht in die Hände der Lehrer legen, aussichtslos ist.

Eine ernstere Betrachtung verdient die zweite oben erwähnte Alternative. Für diese scheint der schon genannte Lehrer Ritzel einzutreten, denn er beruft sich auf folgende Stelle der „Allgemeinen Rundschau" in München:

„Eine Ausscheidung der Kompetenzen in der Weiterbildung unserer Schulleitungsverhältnisse ist recht wohl in der Weise möglich, daß den Geistlichen bzw. der Kirche die volle Aufsicht über den Religionsunterricht, über alle übrigen Fächer, soweit die kirchliche Korrektheit des gebotenen Lehrgutes in Frage kommt, und über alle erziehlichen Maßnahmen der Schule verbleibt, der methodische Betrieb dem in der Praxis bewährten und erprobten Schulmanne zukommt."

Nach diesem Vorschlag hätten wir also in Preußen gleichzeitig zwei Ortsschulinspektoren: den einen (den Geistlichen) als Aufseher über die religiöse und sittliche Erziehung und den andern für den technischen oder methodischen Betrieb der Schule.

Nun, was die Kirche angeht, so haben wir gar keinen Zweifel, daß sie vollständig zufrieden ist, wenn man ihr eine genügend wirksame Aufsicht über die Schule nach ihrer religiösen und sittlichen Seite gewährt. Unter dieser Voraussetzung wird sie nichts dagegen einwenden, wenn man daneben noch einen eigenen Inspektor für das Technische anstellen will.

Allein ich glaube nicht, daß die preußische Regierung je gewillt sein wird, zwei Ortsschulinspektoren gleichzeitig anzustellen. Nach der bisherigen Geschichte der preußischen Volksschule kann man mit Sicherheit voraussagen, daß mit dem Erscheinen des technischen Schulinspektors der geistliche verschwinden wird. Die Regierung will ja gerade durch die technischen Inspektoren die geistlichen überflüssig machen und so geräuschlos aus der Schule entfernen. Die katholischen Lehrer, welche so eifrig für die Einsetzung eines technischen Ortsinspektors eintreten, arbeiten deshalb der Regierung in die Hände und helfen zur Entfernung des geistlichen Schulinspektors mit, mögen sie das wollen oder nicht.

Außerdem kann die Anstellung von zwei gleichzeitigen und nebengeordneten Schulinspektoren doch gar leicht zu Reibereien führen. In der Theorie läßt sich das Religiös-Sittliche vom Technischen und Methodischen sehr wohl unterscheiden und trennen, in der Wirklichkeit hängen sie aber innig miteinander zusammen und durchdringen sich gegenseitig. Ein Schulbuch kann vom technischen Standpunkt vielleicht sehr gut, vom religiösen und sittlichen dagegen minderwertig oder schlecht sein. Das gleiche gilt in Bezug auf den Lehrer selbst. Wer entscheidet nun bei entstehender Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden Ortsinspektoren? Etwa der Kreisschulinspektor oder die Bezirksregierung? Aber die Kirche muß es ablehnen, sich in religiös-sittlichen Dingen den Entscheidungen der Staatsbeamten zu unterwerfen, um so mehr da diese meist evangelisch sind.

Endlich ist es keineswegs ausgemacht, daß neben der jetzigen geistlichen Ortsschulaufsicht noch eine andere Ortsschulinspektion für das Technische notwendig sei. Viele Lehrer behaupten das allerdings, aber sehr viele Lehrer leugnen es. Das geht klar hervor aus den oben mitgeteilten „Wünschen der Klassenlehrer". Diese wollen, daß jede Ortsschulaufsicht wegfalle. Der Lehrer soll den Kreisschulinspektor zum nächsten Vorgesetzten haben. Nur auf diese Weise, glauben sie, werde die Bewegungsfreiheit und Individualität des Lehrers genügend gewahrt.

Ist diese Ansicht der Klassenlehrer richtig, dann ist die Behauptung falsch, die heutige Ortsschulaufsicht genüge für die technische Seite der Schule nicht. Wer annimmt, die heutige Ortsaufsicht genüge in technischer Beziehung nicht, kann unmöglich zugleich behaupten, die Ortsschulaufsicht sei überflüssig, und deshalb ihre Beseitigung fordern. Er kann höchstens wünschen, daß eine größere Anzahl von Kreisschulinspektoren angestellt werde, damit das Amtsgebiet der einzelnen Inspektoren nicht gar zu groß

und ihnen eine häufigere Revision der Schulen möglich sei. Jedenfalls kann man also von den Lehrern, welche eine eigene technische Ortsschulaufsicht befürworten, verlangen, daß sie sich zuerst mit jenen Lehrern verständigen, welche jede Ortsschulaufsicht als überflüssig beseitigen möchten.

Noch in anderer Beziehung herrscht keine Übereinstimmung unter den Lehrern. Nicht selten hört man in Lehrerkreisen Klagen darüber, daß sich die Geistlichen nicht genügend mit der Schule befassen; ja man hat einem großen Teil der Geistlichen „Interesselosigkeit" an der Schule vorgeworfen. Das ist gewiß eine schwere Anklage. Heute mehr als je sollte sich der Geistliche mit der größten Liebe und Sorgfalt der Schule annehmen und den Lehrer nach Möglichkeit unterstützen. Aber wie stimmt nun mit diesem Vorwurf gegen die Geistlichen die Klage sehr vieler Lehrer, daß man ihnen nicht genügende Freiheit und Selbständigkeit gewähre, daß man ihnen nicht ausreichend Raum zur individuellen Entwicklung lasse? Der Hauptgrund, warum die Rektoren bei den Klassenlehrern nicht beliebt sind, ist, weil ihnen bald das Lehramt zur Nebensache und die Schulinspektion zur Hauptsache wird und sie zu viel in die Schule hineinregieren. Wenn diese Klage berechtigt ist, sollten dann die Lehrer nicht mit dem geistlichen Schulinspektor zufrieden und ihm dankbar sein, daß er sich damit begnügt, sich mit der sittlich-religiösen Seite der Schule zu befassen, und im übrigen dem Lehrer die größte Freiheit läßt?

Die Lehrer sollen es sich jedenfalls zweimal und dreimal überlegen, ob sie sich zur jetzigen geistlichen Schulaufsicht noch das Joch eines Lokalschulinspektors für das Technische aufhalsen wollen, eines Inspektors, der viel intensiver und allseitiger in den Schulbetrieb eingreifen wird, als die jetzigen Inspektoren es zu tun pflegen. Vielleicht zu spät werden sie erkennen, daß sich unter dem Krummstab doch besser leben ließ.

Doch mögen das die Lehrer schließlich unter sich und mit der Regierung ausmachen; wir werden ihnen darin nicht entgegentreten, wenn sie nur nicht weder direkt noch indirekt das Recht der Kirche auf die Beaufsichtigung der Volksschule in religiös-sittlicher Beziehung schmälern helfen, vielmehr dafür eintreten, daß der Kirche dieses Recht ganz und voll erhalten bleibe.

Viktor Cathrein S. J

Rezensionen.

1. **Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.** Erster Band: **Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV.** 1. Darstellung. 2. Quellen. Von **Emil Göller.** gr. 8° (XIV u. 278; VI u. 190) Rom 1907, Loescher. *M* 15.—

2. **Aus Kanzlei und Kammer.** Erörterungen zur kurialen Hof- und Verwaltungsgeschichte im XIII., XIV. und XV. Jahrhundert. Bullatores, Taxatores domorum, Cursores. Von **Paul Maria Baumgarten.** gr. 8° (XVIII u. 412) Freiburg 1907, Herder. *M* 20.—

1. Seit einigen Jahrzehnten sind von der wissenschaftlichen Forschung die Einrichtungen und Gebräuche der einstigen kurialen Verwaltung, die Beamtenkörper der mittelalterlichen Kurie vielfach in den Bereich der Untersuchung gezogen worden. Abgesehen von dem Interesse, das die Entwicklung und Ausgestaltung solcher Organisationen an sich gewähren, ist es klar, daß für die Kenntnis von Personen wie für den Zusammenhang kirchengeschichtlicher Ereignisse hier manche Aufschlüsse erhofft werden durften. Ebenso ausgemacht ist, daß neben der päpstlichen Kanzlei und der Camera apostolica kaum eine andere der kurialen Behörden sich mit der Pönitentiarie an Bedeutung messen kann. Gilt dies noch heute, da der Amtskreis derselben fast ganz auf das forum internum abgegrenzt ist, so ungleich mehr für die mittelalterlichen Zeiten, da ihre Wirksamkeit auch das forum externum in weiter Ausdehnung umfaßte. Aus der Natur ihrer Aufgabe ergibt sich aber auch, daß von der Aufhellung ihrer Vergangenheit nicht nur die Geschichtswissenschaft allein sich Gewinn zu versprechen hat, sondern daß auch der Kanonist und Moralist seinen guten Anteil sich versprechen darf.

Kanonistische Arbeiten über den Geschäftskreis und die Einrichtungen der Pönitentiarie sind wiederholt und zu verschiedenen Zeiten ans Licht getreten, ein ernsthafter Versuch zu einer Geschichte dieser wichtigen Behörde ist seit dem Werke des Vinzentius Petra 1712 nicht mehr gemacht worden. Dagegen haben die letzten 20 Jahre im In- und Ausland eine Reihe von Veröffentlichungen gebracht, die für diese Geschichte von Bedeutung sind, und haben Gelehrte wie Denifle und Eubel, Bangen und Sägmüller um Klärung einzelner Fragen oder durch Anregung weiterer Forschung sich verdient gemacht. Einer eindringenden

und zusammenfassenden Geschichte des ganzen Instituts war somit das Feld einigermaßen geebnet, und es ist erfreulich, daß ein Gelehrter sich dieser Arbeit gewidmet hat, dessen bisherige Arbeiten und dessen langjähriger Aufenthalt in Rom ihn vorzüglich dazu vorbereitet erscheinen lassen, bei dem für ein richtiges Verständnis ebenso wie für echt wissenschaftliche Behandlung in erfreulicher Weise die Bürgschaften geboten sind.

Freilich sind die alten Archivbestände der Pönitentiarie, deren Bände noch zur Zeit der napoleonischen Gewaltherrschaft nach Tausenden zählten, jetzt hoffnungslos verschwunden; aber wenigstens seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts liegen noch die Formelsammlungen vor, einst von erfahrenen Praktikern zusammengestellt, um für die verschiedenen Fälle den Beamten Muster an die Hand zu geben, für uns heute aber die Einführung in den Vollmachtenkreis der alten Großpönitentiare und ihrer beigeordneten Gehilfen, ja in die Organisation, die Statuten, die Geschäftsführung der ganzen Behörde überhaupt. Die älteste dieser Formelsammlungen geht zurück bis auf den Großpönitentiar Thomas von Capua 1234—1243, die umfangreichste stammt von dem Korrektor der Pönitentiarie Walther von Straßburg aus Munderkingen (gest. 1406), dessen vielumfassende Sammelarbeit, durch spätere Zusätze noch vermehrt, der Neugestaltung der Behörde durch Eugen IV. zeitlich bereits sehr nahe gerückt ist. Überdies hat P. Denifle eine Taxrolle der Pönitentiarie aus dem Jahre 1338 veröffentlicht, die den Einblick noch um ein wesentliches vervollständigt.

Die frühesten Wurzeln der Institution glaubt Verfasser bis ins 11. Jahrhundert zurückverfolgen zu können, da die Sitte überhand nahm, Büßer zur Absolution an die Kurie zu verweisen oder die Lossprechung von besonders qualifizierten Vergehungen auf einer Wallfahrt nach Rom sich zu erwirken. Die Ausbildung der kirchlichen Gesetzgebung und des kanonischen Rechtes, die Konzentrierung der päpstlichen Absolutions- und Dispensationsgewalt (Ehehindernisse, Irregularitäten, Reservatfälle), die Zunahme der päpstlichen Zensuren und des Einschreitens gegen die Häretiker mußten immer mehr in der gleichen Richtung Einfluß üben. Anfangs sieht man einfach die Kardinalpriester in der Eigenschaft als päpstliche Pönitentiare walten; bald wird einer bald werden mehrere Pönitentiare ausdrücklich erwähnt. Der Übergang von der Amtstätigkeit des einzelnen Funktionärs zu einer festgeordneten, mehrgliedrigen Behörde vollzog sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die ganze Ausbildung fällt zwischen die großen Pontifikate Alexanders III. und Innozenz' III.; unter Honorius III. war die Behörde sicher vorhanden, bei Gregor IX. begegnet bereits der Name „Pönitentiarie". Der Verfasser stellt, soweit möglich ist, eine Liste der Großpönitentiare bis auf Eugen IV. zusammen, erörtert ihren Amtskreis wie den der untergeordneten Pönitentiare und der verschiedenen Beamten des Kollegiums, insbesondere geht er ein auf die Fakultäten, die ihnen eingeräumt waren. Auch unter den poenitentiarii minores finden sich bekannte und berühmte Namen, viele Bischöfe sind aus ihren Reihen hervorgegangen. Die verschiedensten Nationalitäten waren unter ihnen vertreten, Deutsche, Engländer, Skandinavier, Balten, sogar in auf-

fallend großer Zahl, lange bevor Eugen IV. eine verhältnismäßige Vertretung der Nationen gesetzgeberisch gesichert hatte.

Verfasser berührt aus der früheren Zeit die öftere Verwendung der Pönitentiare im diplomatischen Dienst und ihr dadurch gesteigertes Ansehen; mehr beschäftigt ihn der weitere Ausbau der Behörde, Rangstufen, Arbeitsverteilung, Einkünfte, Pflichten und Lasten, Stellung zum päpstlichen Hof, Wohnungsverhältnisse bis zu den besondern Funktionen am Sterbebett und bei der Leiche des Papstes. Eine fachmännische Autorität, ein doctor expertus in iure canonico, mußte stets als Begutachter und Berater der Behörde angehören. Da die Mehrzahl der Pönitentiare aus den religiösen Orden, namentlich der Dominikaner und Franziskaner, ausgewählt wurde, fehlte es ohnehin nicht an theologischer Ausrüstung. Vorschriftsmäßig fand öfters Besprechung besonders schwieriger Fälle statt; bei Auferlegung öffentlicher Bußen waren die Pönitentiare an den Rat der andern, namentlich der älteren Mitglieder gewiesen.

Abgesehen von dem Licht, das auf das Taxwesen der Kurie im Mittelalter geworfen wird, ergibt die Arbeit wertvolle Aufschlüsse in Bezug auf die Anwendung der öffentlichen Buße, die sich durch das ganze Mittelalter hindurch verfolgen läßt, und mehr noch über die Ausbildung des Ablaßwesens. Dieser letztere Abschnitt, in welchem Briegers falsche Auffassung bis auf den letzten Grund aus dem Wege geräumt wird, ist eine glänzende Vindikation der alten Ablaßverleihungen, wie sie in den Beichtbriefen seit Johann XXII. in vielen Beispielen vorliegen, zweifellos aber schon in früheren kirchlichen Gebräuchen Vorstufe und Begründung haben.

Untrennbar von der Geschichte der alten Pönitentiarie sind die Ursprünge der vielgenannten Bulle In coena Domini, und auch hier hat der Verfasser Neues und Wertvolles geboten. Die Verurteilungen der Bulle gehen zurück auf Bestimmungen des 12. Jahrhunderts, zum Teil auf das I. und III. Konzil des Lateran. In Verbindung mit mehreren Einzelverurteilungen wurden diese allgemeinen Strafsentenzen nachweislich bereits von Gregor IX. am Gründonnerstag 1229 feierlich ausgesprochen; ein vollständig abgeschlossener Text findet sich aus dem achten Jahre Bonifaz' VIII., 1302. Unter den Avignonesenpäpsten traten weitere Verurteilungen hinzu, mit Gregor XI. schien ein fester Bestand ausgebildet, die Parteizusätze in den verschiedenen Obedienzen zur Zeit des Schismas mußten von selbst wieder fallen, aber kleinere Änderungen erfolgten auch später noch; Paul II. stellte neue Einleitungsworte an die Spitze. Bekanntlich hat Klemens XIV. die Verkündigung der Bulle 1770 eingestellt.

Die Behörde selbst, deren Entwicklung, Einrichtung und Tätigkeit den Gegenstand des Werkes bilden, steht als ein wohlgeordnetes, im Sinne der Kirche geräuschlos, aber heilsam wirkendes Beamtenkollegium vor dem Leser. Erst in der Zeit des avignonesischen Papsttums, da eine Anzahl Pönitentiare bei der Lateranbasilika in Rom zurückgelassen werden mußte, rissen bei dieser ziemlich unabhängig gestellten Gruppe Unordnungen ein, schwere Klagen wurden laut und wiederholte Untersuchungen waren notwendig. Die vierzigjährigen Wirren des

Schismas, da Kurie gegen Kurie und, innerhalb der einzelnen Obedienzen, die Kardinalskollegien gegen ihren eigenen Papst im Kampfe lagen, wirkten vollends verhängnisvoll. Das Konzil von Konstanz zog eine Reform der Pönitentiarie ernstlich in Beratung, und Martin V. erließ demgemäß alsbald seine Verordnungen. Aber es war seinem Nachfolger Eugen IV. vorbehalten, durch eine zweckmäßige Umgestaltung 1438 dieser wichtigen Behörde die frühere Würde zurückzugeben, gerade 100 Jahre, nachdem sie 1338 durch Benedikt XII. eine vollständige Neuorganisation erfahren hatte. Es ist kaum ohne Bedeutung, daß Papst Eugen der neubegründeten Behörde als Großpönitentiar den hervorragendsten Mann an die Spitze stellte, über den er zu verfügen hatte, den sel. Kartäuserkardinal Nikolaus Albergati. Er bleibt ein Ruhm der alten Pönitentiarie, einer der ausgezeichnetsten kirchlichen Diplomaten, welchen die Geschichte kennt, und zugleich ein Heiliger. Mit ihm schließt passend dieser erste Band.

2. Auch bei dem Baumgartenschen Werke, wenngleich der Titel weniger einheitlich erscheinen mag, handelt es sich im Grunde um die Geschichte einer bestimmten päpstlichen Behörde, nämlich des Siegelamtes, der Bullaria. Diese Geschichte wird aber nach allen Seiten und mit allen ihren Nebenfragen so unverdrossen voran verfolgt, daß einzelne Abschnitte, wie der über das Wohnungswesen der Kurialen und die mit der Regelung desselben betrauten Taxatoren oder der über die päpstlichen Eilboten, die Cursores, sich zu selbständigen Untersuchungen ausgewachsen haben und dem Hauptgegenstand fast parallel zur Seite gehen. Sachlich ist damit nur gewonnen. Noch über den Tätigkeitskreis der genannten Kategorien hinaus sind die mannigfaltigsten Notizen zu finden, die über das päpstliche Brief-, Archiv- und Verwaltungswesen schätzenswerte Aufschlüsse geben. Besonders gute Dienste können die reichen Listen von päpstlichen Würdenträgern und Beamten aus jenen entlegenen Jahrhunderten leisten, die zum Schluß des Werkes zusammengestellt sind, deren Brauchbarkeit allerdings erhöht wäre, hätte sich an die Namen sogleich auch die Zeitbestimmung angefügt.

Von Innozenz III. an, seit 1198, vermag der Verfasser bestimmte Siegelbeamte nachzuweisen, seit Benedikt XI., 1304, kennt er die ununterbrochene Reihe, mit Ausnahme freilich jener der römischen Obedienz während des großen Schismas. Das Siegelamt war Vertrauensamt und, wie es scheint, nicht wenig begehrt. Die Bullatoren, meist zwei an der Zahl, erfreuten sich einer verhältnismäßig großen Unabhängigkeit, hatten feste und nicht unansehnliche Einkünfte mit entsprechender Altersversorgung und neben dem fixen Gehalt, je nach dem Drang der Geschäfte, reichlich fließende Gebühren. Die Ernennung ging vom Papste selbst aus und war oft der Lohn für sonstwie geleistete treue Dienste. Der Papst persönlich nahm den Diensteid entgegen. Abgesehen von bekannten Ausnahmen unter Julius II., der Bramante und andere Künstler unter die Bullatoren berief, waren es fast ausschließlich Laienbrüder religiöser Orden, die mit dem Siegelamte betraut wurden, und zwar dem uralten Herkommen gemäß bis auf Sixtus V. meistens Cistercienser. Als Bedingung aber galt, daß der Siegelbeamte weder

lesen noch schreiben könne, noch Latein verstehe, damit der Inhalt der Papstbriefe, die durch seine Hände gingen, ihm unzugänglich bleibe.

Das nähere Eingehen auf ihre Amtstätigkeit führt den Verfasser nicht nur auf ihre Behandlung der Blei- und Goldbarren, die Handhabung ihres Prägestockes oder später der Bullierungsmaschine, sondern mehr noch zu Untersuchungen und Mitteilungen über die Ausstattung und Ausfertigung der päpstlichen Briefe, der Stoffe, die verwendet, der Anordnung und Faltung, die gewählt, der Beamtenkategorien, die in Anspruch genommen wurden. Für die Diplomatik der Papsturkunden mit all ihren Einzelheiten und Feinheiten ist daher aus dem Werke manches zu lernen.

In der langen Reihe der Bullatoren, die der Verfasser glücklich nachgewiesen hat, fanden sich unstreitig nicht wenige brave und pflichtgetreue Männer. Allein die Stellung ungelehrter Laienbrüder außerhalb des klösterlichen Gehorsams und der klösterlichen Umgebung mit freier Verfügung über reichlich zufließende Einnahmen, in vielfacher Berührung mit den Dienstbeflissenen des Hofes und den Werkzeugen der auswärtigen Diplomatie, brachte naturgemäß Versuchungen und Gefahren. Es ist nicht zu verwundern, daß wiederholt plötzliche Dienstentlassungen nötig wurden und daß gelegentlich große Unordnungen und Betrügereien ans Tageslicht kamen. Schon Innozenz III. und Bonifaz VIII. hatten mit starker Hand eingreifen müssen; Martin V. und namentlich Innozenz VIII. hatten wieder Ursache, gegen eingerissene Übel allen Ernst zu gebrauchen.

Eine noch ergiebigere Quelle von Verdrießlichkeiten bildete für die Kurie das unentbehrliche Korps der Cursores. Die päpstlichen Botenläufer waren wegen ihrer Flinkheit und Zuverlässigkeit bekannt, aber ebenso wegen ihrer Anmaßungen, Gelderpressungen und oft recht unerbaulichen Sitten. Sie gerade, wie überhaupt die niedrigeren Regionen der kurialen Bediensteten, haben zu den Vorurteilen und Abneigungen gegen die päpstliche Verwaltung nicht wenig beigetragen. Wie sehr die Päpste sich bemüht haben, dem Übel zu steuern, geht aus der Darstellung überzeugend hervor, aber auch, wie wenig ihre Bemühungen fruchteten. Die Verwendung der Cursores beschränkte sich nicht auf den eigentlichen Postdienst, auch zu Einkäufen, Warentransporten und dem Geleite von Gefangenen wurden sie gelegentlich herangezogen. Mit ihren Botengängen hängt die Frage der ehemaligen Publizierungsart allgemeiner päpstlicher Erlasse nahe zusammen, und auch in diesem Punkte weiß der Verfasser manches Beachtenswerte mitzuteilen. Weiterhin führt dies auf die Bekanntmachung der Strafsentenzen (processus) in Coena Domini, wo noch willkommene kleine Ergänzungen zu den Ausführungen des vorhin besprochenen Göllerschen Werkes beigebracht werden können.

Die Hauptsache bleiben aber doch immer die Bullatoren und die Ausfertigung der päpstlichen Urkunden, über die dem Verfasser der bunteste Reichtum von Notizen zur Verfügung steht. Mit Behagen beschreibt er z. B. die Riesenbulle Johanns XXII. gegen den Markgrafen Este von Modena, welche die vielberufene Bulle der Margareta Maultasch durch Umfang noch in den Schatten stellt, und die heftförmige Bulle Pius' IV. für Loreto 1560, welche auf 150 Seiten

31 frühere päpstliche Schreiben noch einmal zusammenfaßt. Was das Siegelamt angeht, so lernt man seine ehemalige Bedeutung recht schätzen aus der Verlegenheit, in der Urban VI. sich befand, als der Vizekanzler, der das Apostelsiegel in Verwahrung hatte, mit demselben zum Gegenpapste überging, oder Benedikt XIII. (Peter de Luna), als seine rebellischen Kardinäle den Prägestock mit der ganzen Einrichtung der Bullarie und dazu noch den beiden Bullatoren ihm unversehens entführten. Innozenz IV. kostete es zahlreiche Ausschreiben, als sein Siegel infolge des starken Gebrauches in Stücke ging und der neu geschnittene Stempel mit dem alten nicht übereinstimmte. Noch größer war die Not Gregors VII. Zu manchen Zeiten wagte er gar nicht, seine Schreiben mit dem Bleisiegel zu versehen, damit nicht, im Falle die Briefe aufgefangen würden, dieses von den Kaiserlichen mißbraucht werde. Endlich gelang es Heinrich IV. 1084 sogar des Bullenstempels habhaft zu werden, der durch Diebstahl dem Papst entwendet wurde. Es blieb jetzt nichts übrig, als daß die Markgräfin Mathilde die geschehene Entwendung sofort in ganz Deutschland bekannt machen ließ und die Anhänger des Papstes gegen Mißbrauch auf die Hut setzte.

Was immer auf das Siegelamt Bezug hat, ist in dem Werke reichlich, in den meisten Stücken fast erschöpfend behandelt. Wenn trotzdem das Werk den Eindruck des Unvollständigen und Stückweisen zurückläßt, so kommt dies mehr von der Anordnung, die bei der großen Masse wertvoller Einzelheiten nicht gerade sehr einheitlich oder übersichtlich ist. Es kommt aber auch von der Einbeziehung zahlreicher nebenhergehender oder nur entfernt verwandter Einzelfragen, über die nicht immer das genügende Material schon zu Tage gefördert ist. Verfasser wollte einstweilen in den Dienst der Öffentlichkeit stellen, was er bis jetzt darüber zu sammeln vermocht hat, weist aber selbst auf die Lücken und Dunkelheiten hin, die noch geblieben sind, und vertröstet sich und andere auf weitere archivalische Entdeckungen. Am Schluß des Bandes, nach dem Urkundenanhang, findet sich ein chronologisches Verzeichnis der zahlreichen im Text vorkommenden datierten Urkunden und Handschriften, ebenso die Liste der genannten Würdenträger und Beamten der Kurie. Ein sehr vollständiges Namensregister ist überdies beigegeben und ein ziemlich gutes Inhaltsverzeichnis an die Spitze gestellt. Trotzdem wird nur derjenige aus dem Bande den ganzen Nutzen ziehen, der ihn vollständig durchsieht und exzerpiert.

Otto Pfülf S. J.

History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal. By ***Thomas Hughes*** of the same Society. gr. 8° London 1907 u. 1908, Longmans, Green & Co.

Text. Vol. I: *From the First Colonisation till 1645.* (XIV u. 648) Geb. net. 15 *Sh.* — Documents. Vol. I: *1605—1838.* Part I. (XIV u. 690) Geb. net. 21 *Sh.*

Vor beiläufig 15 Jahren gab der letzte General, R. P. Ludwig Martin, die Anregung zu einer neuen kritischen Gesamtgeschichte des Jesuitenordens. Die

Arbeit wurde unter einige bewährte Kräfte der verschiedenen nationalen Ordensgruppen verteilt und in langjähriger, stiller Archivforschung langsam vorbereitet. Ihre Frucht reift allmählich heran. Seit 1906 liegt die Geschichte der polnisch-lithauischen Ordensprovinzen in sechs starken Bänden abgeschlossen vor (vgl. diese Zeitschrift LXIII 447), die der spanischen und spanisch-amerikanischen ist auf zwei stattliche Bände gediehen (vgl. LXVII 242 u. LXXIII 106), die der Jesuiten deutscher Zunge bis 1600 fortgeführt (vgl. LXXIII 435).

Das hier vorliegende Werk umfaßt die Anfänge der englisch-amerikanischen Gruppe. Die Darstellung der französisch-kanadischen, belgisch-holländischen, böhmisch-ungarischen, englisch-irischen, der italienischen und portugiesischen Provinzen steht noch aus. Gemeinsame Richtschnur für alle Mitarbeiter ist die streng wissenschaftliche Methode, die überall auf die ersten Quellen zurückgeht und dieselben nach Möglichkeit selbst zu Worte kommen läßt. Im übrigen wurde bezüglich der Darstellung, Stoffgruppierung, Wahl der leitenden Gesichtspunkte den Verfassern große Freiheit belassen, und die daraus sich ergebende Verschiedenheit der Behandlung spiegelt sich in den bereits fertig gestellten Bänden deutlich wider.

Hughes ist der erste, der über die Quellen zur Jesuitengeschichte, ihre ungeahnte Fülle, ihre Fundorte, ihre im Sturm der Zeiten erfolgte Versprengung und endlich über ihren verschiedentlichen Wert in eingehendster Weise und mit erfrischender Offenheit berichtet.

Sein volle 134 Seiten umfassendes Introductory, Sources, Archives, Literature bietet zunächst eine mit interessanten Noten begleitete Liste der handschriftlichen Quellen, die sich auf 82 europäische und 22 amerikanische Fundorte verteilen. Sehr lehrreich und willkommen sind sodann die Mitteilungen über das Archivwesen des Ordens, seine Entstehung und Entwicklung, die Korrespondenzen und Jahresberichte (litterae annuae), die wechselnden Schicksale der in den Archiven aufgespeicherten Schätze und nicht zuletzt die Bemerkungen über die „Politik des Schweigens“ und den Unterschied zwischen den zur Information der Obern und für die Öffentlichkeit bestimmten Berichte.

Kein Orden ist mehr gehaßt, keiner zumal in der protestantischen Literatur ungerechter behandelt worden als die Gesellschaft Jesu. Mangel an ursprünglichen Quellen, verschuldete und unverschuldete Mißverständnisse, eine zur festen Überzeugung sich auswachsende Voreingenommenheit, die durch tausendfache Wiederholung zur „ausgemachten Tatsache“ erhobene Geschichtslüge haben ein wahres Labyrinth der Fälschung geschaffen, aus dem nur der Ariadnefaden mühsamer Quellenforschung wieder zum Lichte führt. Auf einem kritischen Gange durch die sein spezielles Thema berührende, vornehmlich englisch-amerikanische Druckliteratur beleuchtet Hughes mit feinem Sarkasmus diesen eigenartigen Entwicklungsprozeß der langlebigen antijesuitischen Geschichtslüge. So wächst sich die orientierende Einleitung zu einer förmlichen Abhandlung über die Geschichtsquellen des Jesuitenordens aus. Sie ist ganz dazu angetan, das vollste Vertrauen in die kritische Methode und unbeirrte Wahrheitsliebe ihres Verfassers zu wecken.

Den geschichtlichen Teil überschreibt Hughes einfach: Maryland till 1645. Mit Recht; denn da in der ersten katholischen Kolonie auf dem Boden Neu-Englands anderthalb Jahrhundert lang fast ausschließlich Mitglieder der Gesellschaft Jesu als Priester und Missionäre wirkten, so fällt in dieser Periode die Kirchengeschichte Marylands mit der englisch-amerikanischen Ordensgeschichte tatsächlich in eins zusammen. Das katholische Maryland war ein Zweig der englischen Mutterkirche. Es mußten daher zunächst die Verhältnisse in der englischen Heimat geschildert werden, die zur Gründung der Kolonie und der amerikanischen Jesuitenniederlassung führten.

Der Aufschwung der britischen Seemacht unter Elisabeth und Jakob I. drängten zu Entdeckungsfahrten nach der nordamerikanischen Küstenlinie zwischen Labrador und Florida, und die veränderten wirtschaftlichen Verhältnisse im Mutterlande zur Gründung überseeischer Kolonien. 1606 sah die erste Siedelung in Virginien, ihr folgten seit 1620 rasch die von Plymouth, Salem, Massachusetts, Maine. Innerhalb 80 Jahren wurden 59 königliche Freibriefe zu Siedelungszwecken ausgestellt. Den hartbedrängten Katholiken Englands mußte die Kolonisation wie ein rettender Ausweg erscheinen. Allein die peinliche Strafgesetzgebung, die den verhaßten „Papisten" zu Hause Luft und Licht entzog, suchte ihnen durch den auch von den Auswanderern geforderten Suprematseid den Weg selbst in die Kolonien zu verschließen. Da trat 1624 der erste königliche Sekretär Sir George Calvert zur katholischen Kirche über und stellte seine ganze Kraft und seinen Einfluß in deren Dienst. Er hatte sich schon früher mit großem Interesse den kolonialen Bestrebungen zugewandt, und da König Jakob I. ihm auch als Katholiken seine Gunst bewahrte und ihn 1625 sogar zum Lord Baltimore erhoben hatte, war es ihm ein leichtes, 1632 einen königlichen Freibrief zur Gründung einer Kolonie in Neu-England zu erwirken. Sie wurde ihm, der erste Fall dieser Art, als eine Art Feudallehen zugeschrieben, das zu Ehren der Königin Henrietta Maria den Namen Mary-Land erhielt[1]. Aber ehe noch der Freibrief das königliche Siegel trug, starb Lord George Baltimore, 15. April 1632. Ein bleibendes Denkmal seiner edeln Gesinnung ist das von ihm entworfene Grundgesetz für Maryland, dessen freiheitliche, echt christliche Bestimmungen Hughes mit Recht als einen „Markstein in der Kolonialgeschichte" bezeichnet. Der königliche Freibrief wurde am 20. Juni 1632 zu Gunsten des ältesten Sohnes, Lord Cecil Baltimore, erneuert. Es war nicht schwer, den katholischen Adel für das Unternehmen zu gewinnen. Die Jesuiten aber, die bereits dem ersten Lord Baltimore ihre Mitwirkung zugesagt hatten, hofften, in der Kolonie ein freies apostolisches Wirkungsfeld zu finden. Am 22. November 1633 verließen die zwei kleinen Segler „Ark" und „Dove" die Küste Englands. Sie trugen an Bord außer der Bemannung 15 katholische Ritter und Herren mit einer Gefolgschaft ärmerer Leute und Diener, drei englische Jesuiten (PP. Andreas White, J. Altham und Bruder Thom. Gervase) und die zwei Brüder Lord Cecils Baltimore, Leonard und George Calvert, von

[1] Anfangs schlug der König die Benennung Mariana vor, die aber Baltimore mit Hinweis auf den spanischen Jesuiten dieses Namens als weniger geeignet befand.

denen ersterer zum Statthalter der jungen Kolonie am Potomac River bestimmt wurde. Es waren dies sozusagen die katholischen „Pilgerväter", das Saatkorn der katholischen Kirche, das im Boden Neu-Englands aufgehen und langsam zum mächtigen Baume werden sollte, der heute die große, freie Republik überschattet.

Mit Interesse folgt der Leser den weiteren Geschicken der neuen Gründung, ihrer wirtschaftlichen, politischen, religiös-kirchlichen Entwicklung und den apostolischen Arbeiten der Patres unter den umwohnenden Indianerstämmen, die, in Maryland durch keine puritanische Ausrottungspolitik zurückgestoßen, vertrauungsvoll dem Schwarzrock sich näherten. Das bisher sehr lückenhafte Bild dieser ersten Kolonialperiode erhält durch die reiche Fülle noch unbekannter Archivschätze ein ganz neues Kolorit.

Aber ungleich länger als bei den anmutigen Friedensbildern weilt Hughes bei den unliebsamen inneren Kämpfen, welche die Jugendzeit Marylands trübten und in ihren Wirkungen auch in eine spätere Periode noch hinüberspielen. In der landläufigen Darstellung erscheint Lord Cecil, der von England aus die Kolonie regierte, als der große Wohltäter und weise Gesetzgeber Marylands, als der freigebige und tolerante Lehensherr und Patron der Kirche[1]; die ganze Schuld der inneren Zwiste müssen wie gewöhnlich die bösen, herrschsüchtigen Jesuiten tragen. Dieser Fabel tritt Hughes mit einem erdrückenden, unwiderleglichen Quellenmaterial entgegen. Er reißt Lord Cecil, dem unwürdigen Sohn eines großen Vaters, schonungslos die heuchlerische Maske ab, unter welcher er seine niedere Habgier, seine gewissenlosen Vertragsbrüche, seine erastianischen Anschauungen über die Kirche als bloßer Staatsmagd, seine unerhörten Eingriffe in die heiligsten und verbrieften Rechte und Freiheiten zu verdecken suchte. Daß die Jesuiten, gestützt durch die treu katholischen und unabhängig gesinnten Elemente der Kolonie, diesen Bestrebungen entschieden entgegentraten, war ihre heiligste Pflicht, der Haß Lord Cecils die natürliche Folge. Des lieben Friedens wegen wurde den Patres schließlich von ihren eigenen Obern Schweigen, Dulden und Preisgeben ihrer Rechte zur Pflicht gemacht. Diese „Politik des Schweigens und Duldens" war es, die in diesem Falle, wie in vielen andern, der geschichtlichen Mißdeutung eine Handhabe und den Schein der Wahrheit verliehen hat. So wenig erquicklich es den Leser anmutet, dieser langen Prozeßverhandlung zu folgen, dem Geschick und der logischen Schärfe, mit welcher Hughes dieses Gewebe von Lüge und Verschlagenheit auflöst und bis in die einzelnen Fäden entwirrt, kann er seine Bewunderung nicht versagen. Freilich hat unter dieser langwierigen Enthüllungsarbeit, der wohl nur mit Rücksicht auf die amerikanische Geschichtsfälschung ein so umfangreicher Raum zugewiesen wurde, die eigentliche, mehr innere Geschichte der Mission und des Ordens in Maryland einigermaßen

[1] Noch der neueste deutsche Darsteller Dr Alex Supan schreibt in seinem Buche: Die territoriale Entwicklung der europäischen Kolonien, Gotha 1906, 65: „Durch seine (Lord Cecils) Freigebigkeit und religiöse Toleranz, die auch den Katholiken zu gute kam, gelangte die Kolonie zur Blüte, trotz der Intrigen Virginiens."

gelitten. Sie ist nur bruchstückweise in die chronologische Reihenfolge der Ereignisse eingeflochten und dadurch weit auseinander gerissen.

Unseres Erachtens hätte die ganze Darstellung unvergleichlich gewonnen, wenn die mehr politische und kirchenpolitische Geschichte gesondert behandelt und aus den so reich fließenden Quellen ein mehr zusammenhängendes, abgerundetes Bild der alten Kolonistenkirche und der daneben langsam aufblühenden Indianermission entworfen worden wäre. So muß man deren Bruchstücke erst aus dem Gewirre der politisch-religiösen Kämpfe und großenteils aus den noch kaum benützten Originalberichten des Dokumentenbandes zusammensuchen. Aber auch so ist das Buch eine ungewöhnliche Leistung und bietet außer seinen Hauptresultaten in zahllosen Exkursen und Fußnoten eine erstaunliche Fülle der interessantesten und dankenswertesten Aufschlüsse. Kolonial- und Missionsgeschichte (Propaganda) erfahren gleichermaßen eine wertvolle Bereicherung.

Der Anhang (S. 567—616) bringt 1. Beiträge zur Lokalgeschichte von Saint Mary, dem Hauptorte Alt-Marylands, 2. das Gutachten (1641) des belgischen Rechtsgelehrten Dr Franz Sylvius über das Recht der kolonialen Eroberung und den Grundbesitztitel der Eingeborenen, 3. eine tiefgründige historisch-juristische Studie über die manus mortua. Beide Fragen spielten nämlich in dem Streite mit Lord Cecil eine bedeutsame Rolle.

Mehrere Faksimiles und zwei gute Karten bilden eine willkommene Beigabe des schön gedruckten Buches, das in einer der bedeutendsten englischen Verlagshandlungen erscheint.

Eine Frucht mühseliger Forscherarbeit ist auch der begleitende Dokumentenband. Er weist 140 meist mehrere Stücke umfassende Nummern auf, die der Zeit von 1605—1838, somit bereits auch der späteren Periode angehören. Praktische Gründe waren für diese Zusammenfassung maßgebend. Die Dokumente sind nicht chronologisch fortlaufend, sondern nach den wichtigsten Gesichtspunkten geordnet und fassen so die ganze geschichtliche Entwicklung im Spiegel der Urkunden noch einmal zusammen, unseres Erachtens ein sehr praktisches Verfahren. In der Art der Edition beobachtet Hughes den vom deutschen Historikertag in Frankfurt (19. April 1895) aufgestellten Kanon, wie überhaupt die Methode und peinliche Genauigkeit des Verfassers sichtlich die Schulung an deutschen Vorbildern verrät. Sein Werk macht ihm alle Ehre und schließt sich würdig den bereits erschienenen Bänden der großen, neuen Jesuitengeschichte an.

A. Huonder S. J.

Beiträge zur Baugeschichte des Stiftes Klosterneuburg. Im Auftrage des hochwürdigsten Herrn Prälaten Friedrich Piffl bearbeitet und herausgegeben von Dr **Wolfgang Pauker**, reg. Chorherr des Stiftes Klosterneuburg. I. **Donato Felice von Allio und seine Tätigkeit im Stifte Klosterneuburg.** 4° (96 S. nebst 18 Tafeln u. 23 S. Akten.) Wien und Leipzig 1907, Braumüller. *K* 10.— = *M* 8.40

Die auf einem umfassenden, in seltenem Maße lückenlosen Quellenmaterial, Bauakten und Plänen, sich aufbauende Schrift behandelt die Entstehungsgeschichte

des neuen Kaiser- und Stiftsbaues zu Klosterneuburg, der, wenn vollendet, zweifelsohne eine der großartigsten architektonischen Schöpfungen des 18. Jahrhunderts geworden wäre, aber leider infolge der Verhältnisse nur zu etwa einem Viertel zur Ausführung gebracht werden konnte. Schon an sich ein sehr wertvoller Beitrag zur Kunstgeschichte des späteren Barocks, wird die Schrift namentlich wichtig durch aktenmäßige Feststellung des Architekten, der die Pläne zum Bau anfertigte. Bereits 1706 hatte sich der Prälat Jakob Cini mit dem Projekt eines Neubaues des Klosters beschäftigt und durch den St Pöltener Stiftsbaumeister Prandauer Pläne dazu machen lassen. Infolge seines baldigen Todes wurde jedoch aus der Sache nichts. Erst 24 Jahre später nahm sein Nachfolger, Ernest Perger, das Projekt wieder auf. Da Prandauer mittlerweile gestorben war, übertrug er die Leitung des Baues dem kaiserlichen Fortifikationsingenieur Donat v. Allio, der 1729 auf Empfehlung des Abtes von Melk, Bertold v. Dietmayr, zur Zufriedenheit Pergers den Chor der Pfarrkirche zu Klosterneuburg im Stil der Zeit umgebaut hatte. Anfangs hatte der Prälat die Absicht, den Prandauerschen Plan durch Allio zur Ausführung bringen zu lassen; als dieser aber ihm einen neuen, in mehrfacher Hinsicht besseren vorlegte, entschied er sich für letzteren, zu dem auch der Kaiser seine Zustimmung gab. Am 24. April 1730 wurde daraufhin der Kontrakt geschlossen, am 25. Mai der Grundstein gelegt und dann eifrigst mit dem Werke begonnen. Der Bau sollte auch nach Allios Entwürfen ein bloßer Klosterbau werden, ohne Prachtentfaltung und ganz klostermäßig. Als jedoch am Leopoldifest 1730 der Kaiser nach Klosterneuburg kam und in seinem Gefolge auch der Oberhofbaudirektor, Graf v. Althan, drängte dieser Perger, anstatt eines schlichten Klostergebäudes einen grandiosen Prunkpalast aufzuführen, da ja der Stiftsbau auch für eine Residenz Sr Majestät bestimmt sei. Der Prälat gab nach, und so wurden die bereits begonnenen Arbeiten unterbrochen, bis Allio neue Pläne fertiggestellt hatte, nach denen dann 1731 das Werk weitergeführt wurde.

Der großartige Stiftsbau von Klosterneuburg galt im Stift immer als Werk Allios, in den Kreisen der Kunsthistoriker aber seit einigen Dezennien, d. i. seit den diesbezüglichen Veröffentlichungen des Kunsthistorikers Ilg. Gegen die Zuweisung des Baues an Allio als den wirklichen Urheber wendete sich jedoch in jüngster Zeit sehr energisch A. Hajdecki, der Allio nicht nur rundweg die Pläne zum neuen Stiftsbau absprach, sondern auch alle höhere Ausbildung im Baufach und alle Künstlerqualitäten, freilich ohne genügende Kenntnis der archivalischen Quellen und insbesondere mit vollständiger Unkenntnis des Akten- und Pläne-materials im Klosterneuburger Stiftsarchiv. Hajdecki ist jetzt in glänzender, ja überwältigender Weise widerlegt. Und es konnte das dem Verfasser der vorliegenden Schrift nicht einmal schwer fallen; er brauchte nur die Bauakten sprechen zu lassen und die Entwürfe Allios aufzurollen, an deren Hand sich die Ausgestaltung der Bauidee Schritt für Schritt genau verfolgen läßt. Die einen wie die andern zeigen mit voller Evidenz, daß nicht nur Allio der Kaiser- und Klosterbau zu Klosterneuburg als eigenste Schöpfung zugewiesen werden muß, sondern auch, daß der Meister sonder Zweifel den hervorragendsten Architekten seiner Zeit zuzuzählen ist.

Übrigens ist die Arbeit auch noch nach einer andern Seite hin von Bedeutung. Sie zeigt am Falle Klosterneuburg, „daß es nicht den Tatsachen entspricht, wenn man, wie das bisher geschah, die großartigen Klosterbauten des 18. Jahrhunderts schlechthin aus der allgemeinen Bauluſt oder gar aus dem Luxusbedürfnis der jeweiligen Prälaten erklärt" (S. 8). Zu Klosterneuburg kam es zum grandiosen Residenzbau nicht durch Perger und das Kapitel, sondern durch die verhängnisvolle Einflußnahme des kaiserlichen Oberhofbaudirektors, des Grafen v. Althan, dessen Drängen der Prälat zu widerstehen nicht die Kraft hatte. Nach dem Verfasser hätte es sich bei solcher auf die Errichtung von Prunkbauten hinausgehenden Einwirkung auf die Prälaten um einen bedachten, auf die finanzielle Schwächung der Klöster abzielenden Plan gehandelt. „Die beabsichtigte finanzielle Schwächung gelang vollkommen. Manche Bauten gediehen kaum bis zur Hälfte, aber die betreffenden Stifte konnten sich infolge der enormen Auslagen, die ihnen daraus erwuchsen, jahrzehntelang nicht mehr erholen. Manche kranken noch heute daran." Ob jener Plan in Österreich bestand, mag dahingestellt bleiben. Angeraten wird mit nackten Worten ein derartiges Vorgehen von J. v. Sonnenfels in „Grundsätze der Polizei, Handlung und Finanzwissenschaft" S. 56—62 (Wien 1770). Anderswo freilich ist der Grund zu den übergroßartigen Klosterbauten des 18. Jahrhunderts vor allem in der Prunkliebe der zu Grandseigneurs gewordenen Prälaten zu suchen. Jedenfalls haben die luxuriösen Neubauten mit allem, was drum und dran hing, nicht nur finanziell, sondern auch, was noch weit schlimmer war, moralisch in den Klöstern unberechenbaren Schaden gestiftet. Man muß dem Verfasser Dank wissen, daß er auch das in seiner Schrift zum Ausdruck gebracht hat.

Jos. Braun S. J.

Lukas Hochstraßers Haus. Ein Roman von **Ernst Zahn.** 8° (300) Stuttgart und Leipzig 1907, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. *M* 4.50

Ernst Zahn gehört zu den beliebtesten unserer heutigen Erzähler. Man bezeichnet ihn gewöhnlich als den schweizerischen Volksschriftsteller, und in der Tat versteht er die Lebensweise, den Charakter, die Eigentümlichkeiten des schweizerischen Landvolkes mit plastischer Kraft und trefflichem Lokalkolorit zu schildern. Seiner Abstammung nach scheint er aber ein Süddeutscher zu sein; jedenfalls zeigt er sich mit der Scholle seiner jetzigen Heimat nicht so eng verwachsen wie etwa im Jeremias Gotthelf. Im Jahre 1867 in Zürich geboren, lebt er schon seit vielen Jahren als Restaurateur an der Bahnstation Göschenen. So widerwillig sich auch die Musen mit diesem arg prosaischen Geschäfte abfinden mögen, Zahns Talent als Erzähler und Schilderer steht außer Zweifel.

„Lukas Hochstraßers Haus" ist schon 1905 geschrieben, erschien dann zuerst in „Über Land und Meer" und wurde günstig aufgenommen. Das Werk wird vom Verfasser seinen fünf Kindern gewidmet und ist, wie Zahn offen sagt, zu deren Belehrung geschrieben. Ehrsucht, Geiz, Versonnenheit sind die schlimmen Eigenschaften, vor denen es am nachdrücklichsten warnt, schlichter Fleiß und vor

allem Reinheit die Tugenden, die es aufs angelegentlichste empfiehlt. Den Verfasser bewegte dabei nach seinem eigenen Geständnisse keine Sorge so sehr wie diese: Daß Ihr glücklich würdet, Kinder!

Ist nun diese solide Tendenz bei Abfassung eines Buches eine Garantie für den sittlichen Charakter des Werkes, so könnte es doch anderseits scheinen, als ob sie dem künstlerischen Element hinderlich in den Weg treten müßte; denn Tendenz, besonders ausgesprochene Tendenz, verträgt sich nach der Ansicht mancher Kritiker schlecht mit dem Wesen eines Kunstwerkes. Solche Leute dürfte „Lukas Hochstraßers Haus" eines Besseren belehren.

Das Buch ist ein Familienroman. Die letzten Jahre haben uns in der deutschen Literatur manche Erzeugnisse dieser Art gebracht, von denen vielleicht Thomas Manns „Buddenbrooks" (vgl. diese Zeitschrift LXVIII 563 ff) eines der bekanntesten ist. Der norddeutsche Familienroman verrät eine tüchtige, dazu noch pedantisch sorgfältig ausgenützte Beobachtungsgabe, bietet lebenswahre, stellenweise packende Schilderungen und Charakteristiken und hätte sich in der Hand eines genialeren und freieren Geistes, als der phantasiearme Mann ihn besitzt, zu einem großartigen Kulturbilde des 19. Jahrhunderts gestalten lassen. So wie die „Buddenbrooks" vorliegen, sind sie durch die steife Anwendung der naturalistischen Methode, die dadurch bedingte breite Anlage und Ausführung und den Mangel an geistiger Regsamkeit beim Verfasser verdorben und stellenweise ungenießbar langweilig.

Anders der schweizerische Familienroman Zahns. Frisch und anziehend sproßt hier das Leben selbst unter Ruinen hervor. Im Mittelpunkt steht eine feste, markante Persönlichkeit, Lukas Hochstraßer, der Vater. Um ihn gruppieren sich vier Söhne und eine Tochter, im Laufe der Erzählung auch die übrigen Gestalten des Romans. Damit hat Zahn sofort einen ganz andern Stützpunkt, eine viel straffere Einheit gewonnen als etwa Thomas Mann. Lukas, der Bauer, steht da vor uns in seiner derben, edeln Hoheit und Kraft, wie aus Stein gehauen. Neben ihm fällt das meiste Licht auf die Gestalt der Brigitte Fries, eines Mädchens, das durch Lukas' Sohn Martin ins unverschuldete Unglück kommt. Die Tochter des Bauers, Rosa, und seine sämtlichen Söhne reichen nicht im entferntesten an ihren Vater hinan. Hier liegt zweifellos ein gewisser Fehler; denn es wirkt doch etwas gesucht, wenn der Vater immer so übermenschlich-ideal und alle Söhne pygmäenhaft klein dargestellt werden. Der Piedestal, auf dem Lukas steht, hätte eine Handbreit niedriger ausfallen dürfen. Der Dichter läßt Brigitte (S. 252) im Geiste die Gestalten der vier Söhne an der des Vaters messen:

„Brigitte saß und hatte sein Bild vor Augen und neben ihm tauchten seine Söhne auf. Hatte nicht jeder sein Erbteil von diesem Vater dahin? Julian den Hochsinn und den Ehrgeiz, Martin die Lebensfreude, — den zähen Fleiß und die Freude am Besitz Christian und David das offene Auge für alles Schöne. Und doch war keiner ihm gleich, gingen sie niederwärts, während sein Weg aufwärts führte! Weil sie kein Gegengewicht für ihre Leidenschaften hatten, kein Ebenmaß

in ihrem Wesen! Brigitte verglich und verglich — einen Sohn nach dem andern, und die Gestalt des Vaters wuchs nur höher vor ihren Augen."

Die Irrwege und Mißerfolge der einzelnen Familienglieder werden übrigens anschaulich, überzeugend, aber ohne langweilige Breite erzählt. Alle ziehen sie an uns vorüber, die verschiedenartigen Söhne des einen starken Vaters: Julian mit seinen unklugen Agitationen für die Arbeiterpartei, die ihn schließlich um Amt, Stellung und Heim bringen, David der Träumer und langjährige Genosse der Zigeuner, Martin — eitel, sinnlich, ausschweifend, dem die furchtbaren Schläge selbstverschuldeten Unglücks nur noch zu einer reumütigen Sterbestunde verhelfen, Christian der Knicker, dessen kurzsichtige Sparsamkeit seine Güter herunterbringt und der sich schließlich das Leben nimmt, um seiner Frau und seinem Söhnchen die Lebensversicherungssumme zuzuwenden.

Stil und Sprache sind sorgfältig und bezeichnend. Die Kraft und Energie des Ausdrucks wird nirgends durch widerliche Derbheit angestrebt. Auch die Landschaftsschilderungen, poetischen Vergleiche und Wortbilder verraten zwar nicht gerade Genialität, aber jedenfalls ein eigenartiges, selbständiges Talent.

Was den ethischen Gehalt des Buches angeht, so wurde schon oben davon gesprochen. Es mag aber nun darauf hingewiesen werden, daß Zahn den erzieherischen Zweck, den er sich setzte, soweit es an dem Werke selbst liegt, erreicht. Wenn z. B. Lukas seinem Sohne Martin die Epauletten von der Uniform herunterreißt, ihn verstößt und erst dem sterbenden, reumütigen Wüstling wieder verzeiht, so wird dadurch dem Laster seine Strafe, und zwar eine, die in der wuchtigen Art der Darstellung geradezu erschütternd wirkt. Etwas sonderbar berührt jedoch die gegen Schluß erwähnte Freundschaft des Lukas junior mit einer vier Jahre älteren Pfarrerstochter, ein Verhältnis, das vom Verfasser so als eine Art Vorbild oder Muster hingestellt wird. Einen pädagogischen Meistergriff dürfte wohl niemand in dieser Empfehlung erblicken. Oder was soll das Hereinziehen dieses Motivs? Ebenso bleibt für uns Katholiken die Lüge, selbst wenn man sich ihrer nur aus Not bedient, etwas moralisch Verkehrtes, Verwerfliches, eine Sünde, während bei Zahn selbst die in allem als ideal hingestellte Brigitte recht freigebig damit umgeht.

Die Haltung des Verfassers gegenüber der katholischen Kirche ist bekanntlich nicht feindlich, wenn auch Zahn in manchen seiner Werke eine arg schiefe Darstellung katholischer Anschauungen und Andachten gibt. Am guten Willen, auch seinen katholischen Landsleuten gerecht zu werden, fehlt es ihm nicht. Im vorliegenden Roman wird übrigens diese Frage kaum gestreift, und man sieht hier nur die Tatsache, daß Zahn Protestant ist.

Alois Stockmann S. J.

Empfehlenswerte Schriften.

1. **Lexicon biblicum.** Editore Martino Hagen S. J. Vol. II (D—L). Lex.-8° (1000) Parisiis 1907, Lethielleux. *Fr.* 12.—

2. **Atlas biblicus** continens duas et viginti tabulas quibus accedit index topographicus in universam geographiam biblicam. Editore Martino Hagen S. J. 4° (VIII u. 116) Parisiis 1907, Lethielleux. *Fr.* 9. —

1. Von diesen beiden Publikationen des Cursus Scripturae Sacrae erschien die erste zu Anfang, die zweite am Ende des Jahres 1907. Das Lexicon biblicum ist in der früher (LXVIII 450) angezeigten Weise um ein gutes Stück weiter gefördert worden, so daß die Vollendung des Werkes durch den allerdings etwas umfangreichen dritten Band, dessen Druck langsam, aber stetig voranschreitet, zu erwarten steht. Der zweite Band ist von drei geographischen Karten begleitet: die Umgegend des Sees Genesareth, die Gegend Jerusalem-Jericho, das alte Jerusalem; letztere Karte entspricht dem von L. Fonck verfaßten Artikel Jerusalem und verlegt die Jebusiter-Burg sowie die Stadt Davids auf den Südwesthügel, den traditionellen Sion. Die chronologische Übersicht über das Leben Jesu nimmt eine dreijährige Lehrtätigkeit Jesu mit vier Osterfesten an; die inzwischen über diese Streitfrage geführten Erörterungen sind wohl noch nicht so definitiv abgeschlossen, wie einige Verfechter der zwei- oder nur einjährigen Dauer zu glauben scheinen. Dem Artikel Herodes (von J. Knabenbauer) sind zwei genealogische Tabellen und eine chronologische Übersicht über die herodianische Dynastie beigegeben; letztere ist um so willkommener, als sie einige feste Anhaltspunkte für die Chronologie des Neuen Testamentes bietet. Die naturwissenschaftlichen Artikel hat, wie im ersten Bande, L. Fonck weitergeführt.

2. Daß der Herausgeber sich auf dem Gebiete der biblischen Geographie gut umgesehen, war aus den ersten zwei Bänden des Lexicon biblicum bereits ersichtlich und erhellt noch mehr aus dem inzwischen erschienenen Atlas biblicus. Die 22 lithographischen Karten sind ebenso gefällig als deutlich ausgeführt von E. Guillot (Ex-Graveur du Ministère de la Guerre, Paris); sie umfassen sämtliche biblische Ländergebiete; unter den 22 Karten befinden sich 4 Doppelkarten. Für Palästina und Syrien sind, was diesen Atlas besonders empfiehlt, außer den zwei Übersichtskarten eine Reihe von Spezialkarten geboten: Tafel 10, der südliche Libanon mit der Umgegend von Damaskus, 11. Galiläa, 12. Samaria, 13. Judäa, 14. die Hochebene von Moab, 15. Galaad, 16. Basan, 17. die Umgegend des Sees Genesareth, 18. die Gegend Jerusalem-Bethoron, 19. die Gegend Jerusalem-Jericho, 20. die Wasserleitungen von Jerusalem bis gegen Hebron, 21. die Umgegend von Jerusalem, 22. das alte Jerusalem. Desgleichen finden sich kleinere Spezialkarten eingefügt für das Gebirge Sinai, Babylon, Ninive, Chale, Sichem mit dem Hebal und Garizim. Die biblischen Namen sind rot gedruckt, die nicht biblischen schwarz, die modernen (meist arabischen) überdies kursiv. Der sehr übersichtlich gedruckte Index von 116 Kolumnen umfaßt, wie der Titel des Atlas besagt, die gesamte biblische Geographie und stellt sich als kurzer Auszug derselben dar; er bietet die biblischen Namen nach der Vulgata und dem Urtext, ferner Identifikationen, soweit dieselben begründet erscheinen, endlich kurze topographische Notizen.

Die Psalmen des Breviers nebst den Cantica zum praktischen Gebrauch übersetzt und kurz erklärt. Von Dr Adalbert Schulte. 8° (XIV u. 460) Paderborn 1907, Schöningh. *M* 6.20

Das Buch soll ein Leitfaden für Vorlesungen im Priesterseminar sein und den angehenden Kleriker zum verständnisvollen, andächtigen Beten des lateinischen Psalmentextes anleiten. Geboten wird mit dem lateinischen Wortlaut eine recht schlichte sinngetreue Übersetzung desselben, der dann knappe Bemerkungen zu dunkleren Stellen und Kennzeichnung des lyrischen Standpunktes sich anschließen. Endlich wird bemerkt, wann und in welchem Sinn die Kirche den Psalm beten läßt. Für weitere wissenschaftliche Forschung wird im Vorwort auf andere exegetische Werke verwiesen. Daß die Übersetzung und Erläuterung stellenweise weniger befriedigen, läßt sich meist aus der Natur des Breviertextes erklären und entschuldigen, der eben nicht immer eine recht gelungene Wiedergabe des hebräischen Originals ist. Doch werden die wichtigeren Abweichungen vom Urtext angegeben.

Theologia moralis fundamentalis. Auctore Thoma Ios. Bouquillon. Editio tertia, recognita et adaucta. 8° (VIII u. 744) Brugis 1903.

Die dritte Auflage verließ eben die Presse, als ihr Verfasser, Professor der Moraltheologie an der katholischen Hochschule Amerikas, von Gott zum ewigen Lohne gerufen wurde. Bouquillon hat in diesem Werke ein herrliches Denkmal seines Fleißes, seines Talentes, seiner kirchlichen Gesinnung und der Begeisterung für seine Wissenschaft hinterlassen. Sein Werk behandelt die allgemeinen und mehr spekulativen Teile der katholischen Sittenlehre. An erster Stelle (S. 1—179) finden wir eine Einführung in diese Wissenschaft, die besonders in ihrem dritten Teil — Geschichte der Moraltheologie — von großem Interesse ist und eine staunenswerte Belesenheit des Verfassers beweist. Der Hauptteil des Werkes umfaßt fünf Abhandlungen: 1. Vom Ziel und Ende des Menschen. 2. Von den Mitteln zur Erreichung des Zieles. 3. Von der Richtschnur für das zielstrebige Handeln (Gesetz und Gewissen). Hier finden wir S. 577 einen vorzüglichen Exkurs über den Probabilismus in der kirchlichen Erblehre. 4. Von den auf das Ziel gerichteten (freien sittlichen und heilsfördernden) Akten. 5. Die Erreichung des Zieles. Der rege Kontakt mit dem Übernatürlichen ist überall gewahrt. So kommen beispielsweise in der zweiten Abhandlung zur Sprache: Natur und Gnade, Vernunft und Glaube, eigener Wille und göttliche Hilfe, Christus und Sakramente, religiöse und bürgerliche Gesellschaft; in der dritten Abhandlung das übernatürliche Gesetz usw. Dieses übernatürliche Moment gibt dem Ganzen die höhere Weihe. Bis ins einzelne hinein finden wir bei Bouquillon trotz knapper Kürze eine Fülle der Belehrung, was zum großten Teil daher kommt, daß der Verfasser mit vollen Händen aus der Theologie der Vorzeit schöpft. Eine besondere Ehrung hat Bouquillon dem großen Lehrer Franz Suarez zu teil werden lassen. An vereinzelten Stellen möchte man milderen Ansichten den Vorzug geben; immer aber wird man gestehen müssen, daß der Verfasser seinen reichen Stoff selbständig und gründlich durchgearbeitet hat. Das Werk ist geeignet, den so oft geäußerten Wünschen nach spekulativer Vertiefung der Moral gerecht zu werden und wahre Hochachtung vor den Schätzen katholischer Wissenschaft zu erzeugen.

Die neuen eherechtlichen Dekrete Ne Temere und Provida. Dargestellt und kanonistisch erläutert von Dr theol. et iur. utr. August Knecht, Professor des Kirchenrechts am K. Lyzeum Bamberg. Köln 1907, Bachem.

Die Schrift ist aus einem Vortrag erwachsen, welchen der Verfasser 1907 bei Gelegenheit der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Paderborn über die beiden neuen, so tief in die eherechtliche Praxis einschneidenden Ehedekrete hielt. Sie gibt zunächst den Text der Dekrete nebst Übersetzung und verbreitet sich dann in klarer, übersichtlicher Ausführung über die äußere Form des Dekrets, seine verpflichtende Kraft, den räumlichen, persönlichen und zeitlichen Geltungsbereich, die Schwierigkeiten des bis jetzt geltenden Eherechts, welche die Veranlassung zum Dekret bildeten, und den materiell-rechtlichen Inhalt. Den Schluß der sehr empfehlenswerten Schrift bildet eine Würdigung der hohen Bedeutung des Dekrets.

Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter. Dargestellt von Dr Ignaz Seipel. [Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. 18.] gr. 8° (XVI u. 326) Wien 1907, Mayer & Co. *M* 5.—

Ein Werk, das den Verfasser ehrt, die Wissenschaft bereichert, das viel mehr bietet, als sein Titel vermuten läßt! Es beginnt mit eingehender Darlegung des römischen Wirtschaftslebens in den ersten Jahrhunderten des Christentums. Der Verfasser wollte eben die Lehren der heiligen Väter über wirtschaftliche Verhältnisse im Zusammenhange mit den Zuständen ihrer Zeit darstellen und so das richtige Verständnis derselben ermöglichen. Aber er faßt diese Lehren des weiteren unter bestimmten Gesichtspunkten zusammen, zeigt uns, was die Kirchenväter über das Eigentum geurteilt, über den Wert des irdischen Besitzes, wahren und falschen Reichtum, das Vermögen der Kirchen, behandelt die Frage des Kommunismus in der Väterlehre. Eingehend beschäftigt sich der Verfasser mit der Lehre der Kirchenväter vom Erwerb, vom Gebrauche der irdischen Güter und schließt mit der Darlegung der inneren Entwicklung dieser Lehren. Der Vorwurf, daß das Christentum zur Lebensverachtung und Weltflucht geführt, die Menschen für die Geschäfte des irdischen Lebens unfähig gemacht habe, findet hier seine vollständige, siegreiche Widerlegung. Auf sorgfältigen Quellenstudien beruhend, theologisch und wirtschaftsgeschichtlich gründlich, vorsichtig in der Beurteilung und Schlußfolgerung, gehört Seipels Werk zu den besten Erzeugnissen der neueren katholischen Literatur.

La Pensée Chrétienne. Textes et Études. 8° Paris 1907, Bloud & Co. Der Band *Fr.* 3.50. 1. **Saint Justin et les Apologistes du second siècle.** Par J. Rivière. Avec une Introduction de Msgr Batiffol. (XXXVI u. 346) 2. **Gerbet.** Par Henri Brémond. (XII u. 372) 3. **Saint Athanase (295–373).** Par Ferd. Cavallera. (XVI u. 356) *Fr.* 3.50

1. Der gesamte Lehrgehalt aus den Schriften der Apologeten des zweiten christlichen Jahrhunderts soll nach bestimmten Gedankengruppen zur Darstellung gebracht werden. Ohne auf historische oder theologische Kontroversen einzugehen, wird einfach die französische Übersetzung der ausgewählten Texte gegeben. Justin, als der gehaltreichste, ist an die Spitze gestellt und nimmt am meisten Raum ein; Tertullian,

welchem in der gleichen Sammlung bereits ein besonderer Band gewidmet war und der schon deshalb mehr zurücktreten durfte, ist noch immer an vielen Stellen zu Ehren gekommen. Das Buch stellt eine Art Konkordanz der Apologeten dar, mit Leichtigkeit überschaut man die Gesichtspunkte, die allen gemeinsam, wie die Gedanken und Eigenschaften, die den Einzelnen persönlich sind. So ergibt sich ein Gesamtbild der apologetischen, ja überhaupt der literarischen Leistung, die in jener frühesten Zeit von der Kirche ausgegangen ist.

2. Gerbet, als Bischof von Perpignan 1864 verstorben, war unter den Jüngern des unglücklichen de Lamennais derjenige, der dem Meister persönlich am nächsten stand, durch poetische Begabung und literarischen Feinsinn, durch Vorzüge des Herzens und Annehmlichkeit des Umgangs vor allen ausgezeichnet. Tiefgegründete Frömmigkeit bewahrte ihn davor, in den Sturz des Lehrers mit verwickelt zu werden, er gab das seltene Beispiel einer ganz aufrichtigen Unterwerfung. Im Dienste der Kirche hat er von da an noch vieles geschrieben, wurde zum Mitglied der Akademie gewählt und zählte zu den glänzendsten Leuchten des französischen Episkopates. Die dreibändige Lebensbeschreibung, die Msgr Ladoue 1870 seinem Andenken gewidmet hat, ist nicht mehr im Handel, die Sammlung seiner ausgewählten Schriften und die seiner Hirtenschreiben wenig verbreitet. So wird man mit Interesse ein Buch aufnehmen, das über die ganze literarische Betätigung Gerbets einen Überblick gestattet und viele Stücke aus seinen Schriften wiedergibt, auch aus solchen Arbeiten, die in die Sammlung seiner Werke Aufnahme nicht gefunden haben. Gerbet ist mehr Dichter als Theolog, mehr Schöngeist als Philosoph, viel an Newman erinnernd, gleich diesem vorzüglicher Literat im Sinn und Geist seines Volkes, aber aufrichtig fromm und treu seiner Kirche ergeben. Dem Herausgeber mag man den übertriebenen Enthusiasmus für de Lamennais, bei dem den Talenten und Verdiensten bedenkliche Schatten und schwere Verirrungen gegenüberstehen, vielleicht ebenso nachsehen wie andere Voreingenommenheiten und Geschmacksneigungen. Zu wünschen wäre aber gewesen, daß bei jedem der mitgeteilten Stücke das Datum der Abfassung deutlich hervorgehoben, bei Irrtümern oder Schiefheiten berichtigende oder warnende Anmerkungen beigefügt worden wären.

3. Die Textauszüge, nur unbestritten anerkannten Stücken des heiligen Kirchenlehrers entnommen, die zum Schluß in einer übersichtlichen Tabelle zusammengestellt werden, sind in drei Hauptgruppen geordnet. Die erste und bedeutendste ist der Trinitätslehre vorbehalten, zu deren besserem Verständnis ein Überblick über den Verlauf der arianischen Streitigkeiten vorausgeschickt wird. Ähnlich geht der zweiten Gruppe über das Werk der Erlösung und die Person des Erlösers eine klärende Einleitung vorher. Die dritte Gruppe, weniger einheitlich, schöpft teils aus exegetischen, teils aus pastoralen oder aszetischen Schriften des Heiligen, und je nach Ersprießlichkeit ist den einzelnen Unterabteilungen eine Vorbemerkung mitgegeben. Anmerkungen, soweit sie nicht lediglich Quellennachweise sind, werden höchst sparsam und nur zur Beseitigung linguistischer Bedenken angewendet, aber im Texte selbst wird durch eingeschobene, kleiner gedruckte Glossen bald die nötige Erklärung und Einführung gegeben bald der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Fragmenten hergestellt. Von einer biographischen Einleitung ist mit Recht Abstand genommen, dagegen eine eingehende chronologische Übersicht der Lebensdaten des Heiligen vorausgeschickt, was in diesem Falle wirklich das zweckmäßigste war.

Das Speierer Offizialatsgericht im dreizehnten Jahrhundert. Von Dr Otto Riedner. [Sonderabdruck aus „Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz". Heft 29 u. 20, vermehrt um Inhalts-, Literatur- und Archivverzeichnis.] 8° (X u. 108) Speier 1907.

Die Aufgabe, aus den Resten alter Speierer Urkunden den während des Mittelalters im Bistum geltenden Rechtsgang herauszuschälen, mußte von selbst zum Offizialatsgericht hinführen, das zuerst in England und Frankreich nachweisbar, mit dem 13. Jahrhundert in den Frankreich benachbarten Bistümern, seit 1237 in Speier sich zeigt. Zu unterscheiden ist der Offizial des Bischofs, der mit diesem nur eine einzige Gerichtsbehörde ausmacht und dementsprechend über Geistliches und Weltliches ordentliche Befugnisse übt, von den rechtskundigen Hilfsbeamten der Archidiakone, die gleichfalls Offiziale hießen. Die Vermutung, daß gerade durch diese auf den Universitäten im Ausland gebildeten geistlichen Offiziale die Einbürgerung des römischen Rechtes in Deutschland sich vollzogen habe, gibt der dankenswerten Einzeluntersuchung vermehrte Bedeutung. Wesentlich gehoben wird dieselbe dadurch, daß die älteste geschriebene Prozeßordnung für geistliches Gerichtsverfahren, der ordo iudiciarius Antequam, früher dem italienischen Juristen Joh. Andreä zugeschrieben, zweifellos Speier angehört. Verfasser hat 54 Abschriften nachgewiesen, über 36 derselben Genaueres festgestellt, 19 persönlich eingesehen. 12 derselben sind ganz auf Speier zugeschnitten, fast alle weisen in irgend einer Weise auf Speier zurück. Diese Prozeßordnung, in älterer Fassung zwischen 1215 und 1235 in Frankreich entstanden, ist um 1260 für Speier und ganz nach dortigen Verhältnissen neu bearbeitet worden, beherrscht von da an das Speierer Gericht, verbreitete sich in ungezählten Abschriften über viele Länder und ging in die Praxis vieler anderer Gerichte über. Mit Hilfe dieses ordo iudiciarius und einer ausführlicheren Urkunde des 14. Jahrhunderts weiß der Verfasser den Gang der Gerichtsverhandlungen fast in allen Einzelheiten darzustellen. Verfasser scheint seine allgemeineren Umrisse und Grundlagen vorwiegend akatholischen Werken zu entlehnen; in Bezug auf das römische Recht macht sich wohl eine gewisse Einseitigkeit bemerkbar. Die selbständigen und wissenschaftlichen Partien der Arbeit bleiben jedoch für den Juristen wie für den Historiker recht schätzenswert.

Geschichte des Armen-Hospitals zum hl. Nikolaus zu Cues. Von Dr Jakob Marx. 8° (IV u. 272) Trier 1907, Paulinus-Druckerei. *M* 4.—

Die ersten sechs Kapitel nebst Urkunden und Bilderschmuck, welche sich mit der Persönlichkeit des Stifters und der Beurkundung seiner Willensmeinung beschäftigen, sind als besondere Schrift: „Nikolaus von Cues und seine Stiftungen zu Cues und Deventer" bereits 1906 erschienen und bilden eine Zierde der von den Professoren des Trierer Seminars zum Jubiläum ihres Bischofs veröffentlichten Festschrift (vgl. diese Zeitschrift LXXII 228). In zehn weiteren Kapiteln wird nun das Schicksal der Stiftung bis auf unsere Tage fortgeführt; eine Liste sämtlicher Rektoren und Dokumente der späteren Zeit sind beigefügt. Im ganzen hat die Stiftung viele tüchtige Vorsteher gehabt, und dank der vorgeschriebenen regelmäßigen Visitation haben Ärgernisse oder sonstige tiefere Schäden sich kaum festsetzen können. Zeitweise Vernachlässigung der Verwaltung und schwere Vermögensschädigung durch Krieg, Raub und Mißwachs spielen eine um so größere Rolle. Verwaltungsfragen, Rechnungen und Prozesse stehen daher auch bei der Darstellung im Vordergrund. Immerhin fesselt manches die Aufmerksamkeit, wie z. B. die Stellung des päpstlichen

Datars Johann Ingenwinkel zu der Stiftung, des großen Görres Verdienst um das Altarbild, der Plan einer Umformung des Stiftes zum vollständigen Seminar, die althergebrachten Vergünstigungen und Belustigungen für das Volk, die Verschleppung wertvoller alter Handschriften nach England. Angenehme Lektüre darf man von diesen späteren Kapiteln nicht erwarten, wohl aber bieten sie eine ausgezeichnet klare, sichere und einläßliche Einzelforschung und einen zwingenden Rechtsnachweis. Letzterer geht dahin, daß eine schreiende Dissonanz vorliege zwischen dem beurkundeten Willen des Stifters und dem durch die revolutionäre französische Staatsgewalt herbeigeführten heutigen Zwitterzustand.

Das Essener Kapuzinerkloster. Von Franz Arens. 8° (50) Essen-Ruhr 1907, Fredebeul & Koenen.

Der Verfasser, dem wir schon mehrere tüchtige lokalgeschichtliche Arbeiten verdanken, einer der besten Kenner der Vergangenheit seiner Vaterstadt, bietet hier vornehmlich an der Hand der durch einen Zufall wieder ans Tageslicht getretenen handschriftlichen Klosterchronik, die Gründungsgeschichte und die Schicksale des Essener Kapuzinerklosters. Gründerinnen der Niederlassung waren die Fürst-Äbtissinnen Elisabeth von Berg und Maria Klara von Spaur. Das Kloster, das im Laufe seines Bestehens eine sehr segensreiche Wirksamkeit im Stift Essen und dessen Umgebung entfaltete — 1786 mußten die Patres auch das früher von den Jesuiten geleitete Gymnasium übernehmen — erhielt sich unter mancherlei Wechselfällen bis zum 5. April 1836, an welchem Tage es kraft einer kgl. Kabinettsorder vom 7. Januar endgültig aufgelöst wurde. Zum Aussterben war es aber schon 1805 verurteilt worden. Wenn die preußische Regierung nicht schon damals die völlige Auflösung vornahm, so hatte das nicht zum wenigsten seinen Grund in dem Umstand, daß man die Pensionen sparen wollte, die an das zahlreiche Klosterpersonal hätten ausgezahlt werden müssen.

Mitteilungen über das Wirken der PP. Jesuiten und der Marianischen Kongregationen in Linz während des 17. und 18. Jahrhunderts. Aus alten Berichten gesammelt von Georg Kolb S. J. Mit 16 Illustrationen. 8° (232) Linz 1908, Preßverein.

Auf knappem Raum, in Form einer kondensierten Chronik, gibt Verfasser die Ausbeute, die sich über das Wirken der Jesuiten in Linz a. D. aus den Litterae annuae (1600—1771) sowie einer Hausgeschichte (1600—1684) gewinnen läßt, und dazu noch vieles, was er als findiger Einzelforscher durch jahrelanges Sammeln der Vergessenheit entwunden hat. Manches Wissenswerte entfällt auf die Linzer Orts- und Baugeschichte, die Personalien einzelner Jesuiten, die Schul- und Seelsorgeverhältnisse, nicht zum wenigsten auf das Jesuitentheater und die Marianischen Kongregationen. Die Nachrichten über das „Nordische Kolleg" und das Schweriner Konvikt wecken besondere Teilnahme, auf die Klöster der Umgebung fällt vieles günstige Licht. Daß kirchliche Andachten und Feierlichkeiten am breitesten hervortreten, ist erklärlich, dessenungeachtet bleibt Raum für sonstige brauchbare Nachrichten aller Art, kunstgeschichtliche, bibliographische, familiengeschichtliche und kirchliche im umfassendsten Sinn. Des Verfassers Art unverdrossener Kleinarbeit ist aus seinen früheren Arbeiten über das Marianische Ober- und Niederösterreich und die Marianische Literatur genügend bekannt. Seine Stärke liegt nicht darin, einen breiten Leserkreis für seine Sache anzuziehen oder zu erwärmen, aber wo Anteilnahme, Nachfrage, Wißbegierde bereits vorhanden sind, da bietet er reiche Fülle.

Pontifical Services vol. III., illustrated from woodcuts of the XVIth century. With descriptive notes by F. C. Eeles, F. R. Hist. S., F. S. A. Scot. [Alcuin Club Collections VIII.] Lex.-8° 72 Tafeln. London 1907, Longmans, Green & Co. £ 1 s 1.

Die vorliegende Publikation des Alkuin-Klub schließt sich an eine frühere aus dem Jahre 1901 an, welche Darstellungen der Pontifikalfunktionen nach Miniaturen des 15. und 16. Jahrhunderts brachte. Sie bietet in photomechanischen Reproduktionen eine Anzahl von Holzschnitten zweier zu Venedig gedruckter Pontifikalien aus den Jahren 1520 und 1572, Wiedergaben pontifikaler Verrichtungen, wie der Spendung der Firmung, der Erteilung der heiligen Weihen, der Papstkrönung, der Einsegnung von Äbten und Äbtissinnen, der Salbung und Krönung eines Königs und einer Königin u. a. Die Holzschnitte des Pontifikales von 1572 sind freie Nachschnitte desjenigen von 1520. Die Kopierung ist unverkennbar. Die Komposition ist, von einigen wenigen neu entworfenen Bildern abgesehen, bis auf unwesentliche Punkte die gleiche, dagegen zeigt sich in dem Charakter der Zeichnung und in der Art der Linienführung eine beim ersten Blick in die Augen fallende, in dem Unterschied hinsichtlich der Entstehungszeit begründete Abweichung der Kopien von den Vorlagen. Die Holzschnitte von 1520 sind kräftig, um nicht zu sagen derb, und eckig, aber charakter- und ausdrucksvoll, während die Nachschnitte von 1572 zwar größere Zierlichkeit und Eleganz anstreben, aber weich und matt erscheinen. Aber auch auf die Darstellungen als solche, namentlich auf die Architekturen und die Gewandung, hat bei der zweiten Reihe der spätere Ursprung seinen Einfluß ausgeübt. Die Bedeutung der Illustrationen für die Geschichte der Liturgik ist nicht gerade hervorragend, immerhin bieten sie recht vieles Interessante, zumal solche, die sonst selten dargestellte Zeremonien wiedergeben, z. B. die Papstkrönung, der feierliche Ritt nach der Krönung (der sog. possesso), die Huldigung der Juden, das Krönungsmahl, die Einsegnung eines Ritters und manche andere. Auch sind die Bilder für das Studium der liturgischen Gewandung recht lehrreich. So findet sich beispielsweise auf verschiedenen der Illustrationen des Pontifikales von 1572 jene seltsame Form des Superpellizeums, bei der dieses als eine Art von Glockenkasel erscheint; die Diakone tragen nach Mailänder Brauch die Stola über der Dalmatik; die Kasel ist noch weit und faltig, namentlich auf den Darstellungen im Pontifikale von 1520; am Amikt und an der Albe gewahrt man noch die Paruren und ähnliches. Grund genug also, die vorliegende Publikation mit Dank zu begrüßen und dem Alkuin-Klub dafür alle Anerkennung zu zollen. Die Erklärung der Bilder ist korrekt und verrät fleißiges Studium und gutes Verständnis des Pontifikales.

Ars sacra. Blätter heiliger Kunst. I. Serie: Vom Erlöser. Mit begleitenden Worten von Jos. Bernhart. gr. 4° 20 Kunstblätter mit Text. München 1908, Kösel. *M* 2.50

Vieles spricht zur Empfehlung dieses Heftes: die Auswahl wertvoller Meisterwerke als Vorlagen, die schöne Wiedergabe dieser Gemälde oder Zeichnungen großer Meister, die vornehme Ausstattung und dabei der unglaublich billige Preis, endlich der warme, poesievolle Ton der Begleitworte und ihr Bestreben, den gläubigen Standpunkt des Christentums zu wahren. Eines jedoch ist zu bedauern, und nicht das wenigst Wichtige. Die Unentschiedenheit desselben Textes sucht sich zwischen den verschiedenen Bekenntnissen, ja zwischen rechter und bedenklicher Auffassung

der Hauptlehren des Christentums einen Weg, um für alle Konfessionen zu passen und einen möglichst großen Kreis von Abnehmern zu gewinnen. Ein solcher Versuch muß unbedingt abgelehnt werden, da er nur die religiöse Verflachung steigert und dem Unglauben die Wege bereitet.

Steinle-Mappe. Zehn Bilder und eine Leiste. Auswahl und künstlerische Einführung von Dr Joseph Popp. Folio. (24 u. 10 Tafeln.) München 1907, Allgemeine Verlags-Gesellschaft. *M* 3.50

Unser Auge ist nicht nur gemacht für die Farbe, sondern auch für deren Umrisse. Es freut sich nicht nur über Licht und Schatten, sondern auch über schöne Linien. Weil es eben ein menschliches Auge ist, will es in den Linien und Farben auch Gedanken finden. Mag der Maler noch so kunstvolle Farben unserem Auge vorführen, wir wollen auch anderes, verlangen mehr — die Bilder dieser Steinle-Mappe bringen es. Schöne Linien, harmonische Kompositionen und maßvolle Tönung sind vereint um poesievolle Romantik, gemütvollen Scherz und sogar tiefernste Lebenserfahrung zu schildern und unserem Herzen zu vermitteln. Mag im Text einiges nicht allen zusagen, im ganzen und großen fand der Verfasser den rechten Weg, in den Gehalt dieser liebenswürdigen, gut ausgewählten Werke Steinles tiefer einzuführen, deren Genuß zu erleichtern und zu erhöhen. Der Preis für das wertvolle und schöne Heft ist so niedrig, daß es sicher viele Abnehmer verdient und hoffentlich findet.

Leitfaden der Erziehungslehre. Von Jak. Englhart. 8° (VIII u. 172) Landshut 1907, Hochneder. Geb. *M* 2.20

Das Büchlein ist ein kurzer, einwandfreier, vom besten Geiste getragener Abriß der Erziehungslehre. Der Inhalt ist genügend erschöpft und in übersichtlicher, logisch richtiger und klarer Einteilung dargestellt. Solche Handbücher sind von großem Nutzen. Ohne längeres Studium, zu dem oft die Zeit nicht reicht, ist man im Wesen der Frage orientiert, zum Vortrag bereitet. Schüler, und für sie namentlich ist das Buch gedacht, finden in demselben den reichhaltigsten Stoff zu pädagogischen Aufsätzen.

Christliche Volkswirtschaftslehre für Freunde des Volkes. Von Dr Ludwig Pfenner, Präsident des christlich-sozialen Vereins in Wien. 2. Teil. 8° (326) Graz u. Leipzig 1907, Moser (Meyerhoff). *M* 2.—

Für Freunde des Volkes — so besagt der Titel des trefflichen Werkes, dessen 1. Teil in dieser Zeitschrift (LXXII 577) bereits im vorigen Jahre zur Anzeige gekommen ist. Man darf auch getrost sagen: von einem aufrichtigen Freund des Volkes, der das Leben des Volkes, was diesem not tut, gründlich versteht. Auch übersieht Pfenner über der sozialen „Praxis" nicht, was am meisten nötig ist: den Reformen muß die Rückkehr zu den strengen, christlichen Anschauungen der Vorfahren über Arbeit und Erwerb, die sittliche Erneuerung der Gesellschaft zur Seite gehen. Ganz unsere Meinung.

Die österreichische Sozialdemokratie. Von K. Schwechler. Dritte Auflage. kl. 8° (VIII u. 210) Graz 1908, Styria. *M* 2.—

Das Buch will keinen Ersatz bieten für jene Schriften, die der theoretischen Bekämpfung des Sozialismus gewidmet sind, obwohl der Verfasser alle wichtigsten

Punkte dieser Theorie berührt, sich derselben vollkommen mächtig und auch in der einschlägigen Literatur wohl bewandert erweist. Der eigentliche Zweck der fleißigen Arbeit ist jedoch in der Schilderung aller Besonderheiten speziell der österreichischen Sozialdemokratie zu erblicken, mit deren Entwicklung und Tätigkeit sich die Schrift ausgiebig beschäftigt. Wie sehr das Buch einem allgemein gefühlten Bedürfnis entgegenkam, beweist der erfreulich rasche Absatz der zwei ersten Auflagen. Nach kurzer Frist liegt es bereits in dritter Auflage vor. Wir wünschen der verdienstvollen Arbeit auch außerhalb Österreichs weite Verbreitung.

Pastoral-Medizin von Dr G. Capellmann. Fünfzehnte, umgearbeitete und vermehrte Auflage, herausgegeben von Dr W. Bergmann. 8° (346) Aachen 1907, Schmidt. Geb. *M* 5.60

An der Capellmannschen Pastoralmedizin wurden mit Recht zwei Sachen lobend hervorgehoben, daß das Werk in einem entschieden katholischen Geiste geschrieben war, und daß es sich auf die Berührungspunkte zwischen Pastoral und ärztlicher Praxis beschränkte. So bietet es einerseits dem Geistlichen das, was aus der Arzneikunde und verwandten Fächern zu wissen dem Seelsorger nötig oder erwünscht ist; anderseits macht es den Arzt mit den ethischen und kirchlichen Vorschriften bekannt, welche in der ärztlichen Praxis berücksichtigt werden müssen. Nach dem Tode des Verfassers liegt schon zum zweiten Male eine Bearbeitung von seiten des Dr med. Bergmann-Kleve vor. Derselbe hat die genannten Vorzüge nicht nur allseitig gewahrt, sondern das Werk und seine Brauchbarkeit in vielen Punkten gehoben. Erhebliche Zusätze sind gemacht über erbliche Veranlagung und Erziehung, über Hypnose und Suggestion, über Psychoneurosen, über perverse Sexualität. Außerdem läßt sich die verbessernde Hand und die Verwendung der mit der Zeit gesicherten ärztlichen Resultate und Ausscheidung von Veraltetem durch das ganze Wert verfolgen.

Tropenhygienische Ratschläge. Von Dr Alexander Lion, Stabsarzt. gr. 8° (100) München 1907, Gmelin. *M* 1.50

Das Büchlein wird den in ungesunden Tropenländern stationierten Landsleuten und auch den Missionären als brauchbarer Führer und Ratgeber sich erweisen. Die erteilten Ratschläge, die sich auf Akklimatisation, auf Wohnung, Nahrung, Trinkwasser- und Brunnenfrage, auf Malariabekämpfung, Lebensweise und Lebensordnung, Schlaf, Erholung usw. erstrecken, erhalten dadurch erhöhten Wert, daß der Verfasser sie selbst in Südwestafrika erprobt hat und daß er gleichzeitig immer angibt, wie seine Weisungen und Winke praktisch auszuführen sind. Eine Reihe Illustrationen helfen dem Verständnis nach. Das Ganze ist von einem edeln Geiste getragen, der auch das so wichtige ethische Moment einer sittlichen Lebensweise nicht ganz außer acht läßt.

Unschuld und Buße als Schwestern oder die Dominikanerinnen der hl. Maria Magdalena von Bethanien. Ein Wort zur Einführung der Kongregation in Deutschland von P. Fr. Willigis M. Erren O. Pr. 8° (52) Dülmen 1907, Laumann. 60 *Pf.*

Bereits in der Charitas (Jahrgang 1905, Nr 10, S. 221 ff) hatte der Verfasser den Gedanken einer Niederlassung der Dominikanerinnen von Bethanien auf deutschem

Boden angeregt. Das vorliegende Schriftchen führt denselben mit Wärme weiter aus. Den armen gefallenen Mädchen bietet die in Frankreich, Belgien und Italien verbreitete und etwa 700 Mitglieder zählende Kongregation die Möglichkeit, nach ihrer Bekehrung neben unbescholtenen Jungfrauen im gleichen Kleide und mit gleichen Rechten und Pflichten ein Leben der Vollkommenheit zu führen. Sie nimmt nur solche Gefallene auf, die sich ernstlich bekehrt haben, und führt sie stufenweise bis zur Gleichberechtigung mit den übrigen Schwestern. Bezüglich der näheren Einrichtung sei auf die Schrift selbst verwiesen.

Marianische Literatur.

La Vierge Marie. Mystères de sa prédestination et de sa vie. Par le P. Bourgeois des Frères Prêcheurs. 8° (VIII u. 352) Paris 1908, Lecoffre. *Fr.* 3.50. Der erste Teil behandelt Marias Vorherbestimmung, Mutterwürde, Empfängnis, Heiligkeit und Aufnahme in den Himmel, der zweite die einzelnen Ereignisse ihres Lebens von der Opferung im Tempel bis zum Pfingstfeste. Schon die eigenartige Einteilung zeigt, daß dies ansprechende Werk mehr auf dogmatische Grundlagen aufgebaut ist als die meisten andern seiner Art. Es benutzt auch die Ausführungen der Mystiker und bringt so manche neue Gesichtspunkte in 26 verständlichen, schönen und mit praktischen Nutzanwendungen versehenen Kapiteln.

Das Leben Mariä in seiner Beziehung zum christlichen Leben, d. h. zum göttlichen Leben im Menschen. Maiandacht in 32 Vorträgen. Skizzen. Von Ferdinand Heinr. Schüth S. J. 8° (206) Klagenfurt 1908, St Josephs-Verein. *Kr.* 1.70. Diese Vorträge versuchen „die Ergebnisse der neueren spekulativen Mariologie, wie sie besonders in Scheebens Dogmatik vorliegen, auch für die Kanzel zu verwerten". Sie berücksichtigen stark die österreichische „Los von Rom-Bewegung, den Unterschied zwischen dem Prinzip des Protestantismus und den gläubigen Christen" sowie „die katholische Moderne". Sie sind in der Hauptsache nur skizziert, aber so übersichtlich, daß der Inhalt sich dem Gedächtnis leicht einprägt, bieten also Predigern ein willkommenes Hilfsmittel.

Maria Immakulata. Andachtsbüchlein zur Verehrung der Unbefleckten Empfängnis Mariä. Von Ludwig Soengen S. J. Dritte, vermehrte Auflage. 12° (156) Mit elf Illustrationen. M.-Gladbach 1907, Kühlen. 40 *Pf.*; geb. 60 *Pf.* Ein handliches, für die weiteste Verbreitung bestimmtes Büchlein, worin die Geschichte des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis und Andachtsübungen zu deren Verehrung gegeben sind.

Ave Maria. Ein Marienleben. Von Fritz Esser S. J. kl. 8° (156) Paderborn o. J., Esser. Geb. *M* 2.50

Aus Legende und Betrachtung wird um das Bild der Gottesmutter, wie es in den Geschehnissen ihres Lebens vor uns steht, von sinniger Dichterhand ein Kranz gewunden. Schon unter den „Blüten der Marienminne", wenigstens bei ihrem dritten Erscheinen, hatte der begeisterte Liebfrauensänger die großen Augenblicke in der Geschichte der Jungfrau durch sein Lied gefeiert, in der „Geistlichen Rose" hatte er Maler Führichs 15 Rosenkranzbilder mit frommen, dichterischen Anmutungen begleitet (vgl. diese Blätter LXXIII 581). Hier im „Marienleben" wird er zum Erzähler und Beschauer. Treuherzig wie die Unschuldsträume eines Kindes, zu Herzen sprechend wie die Gemälde unserer alten kölnischen Meister, so folgen sich die Szenen in wohlklingenden, formvollendeten Romanzen. Mit feinem,

musikalischem Gefühl weiß der Dichter schon durch die Wahl von Rhythmus und Versmaß jedesmal die Stimmung zu bereiten. Am besten gelingen ihm die heitern Töne, die Freudenakkorde. Der „Gang nach Hebron", „Kana", „Die Osterfreude" zeigen ihn in seinem Element. Gern lauscht und sinnt und betet man zu diesen kindlich lautern Gesängen, die, 32 an der Zahl, in Ton und Farbe stetig wechseln. Nicht fromme Regung allein bleibt als Gewinn zurück, mit dem Wohlgefallen am künstlerischen Spiel auch tieferes Verständnis für manche der schönsten Tatsachen und Wahrheiten unseres Glaubens.

Die große Freundin. Preisgekrönter Roman von Pierre l'Ermite. Übersetzt von Mersmann. 8° (344) Einsiedeln 1908, Benziger. *M* 3.60; geb. *M* 4.60

Der Roman ist der Verherrlichung des Landlebens im Gegensatz zu demjenigen der Fabrik gewidmet. Aus dieser Anlage allein schon muß man sich auf mancherlei Übertreibungen gefaßt halten, die denn auch in dem Buche nicht fehlen. Der Ackerbauer ist mit dem Zauber der Poesie umflossen, wie ihn die Wirklichkeit doch nur selten zeigt, während alles Dunkel über dem modernen Industrieleben lagert. Trotz alledem läßt sich ein berechtigter Kern nicht verkennen. Die Auswüchse der Landflucht zeigen sich in unserer Zeit oft in so bedauerlicher Weise, daß eine Warnung davor nur allzu begründet erscheint. Doch sollte man das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Das Heil ist nicht darin zu finden, daß, wie es im Roman geschieht, die Fabriken in Rauch aufgehen und ihre Arbeiterbevölkerung zur Scholle zurückkehrt, sondern darin, daß beide Erwerbszweige erhalten werden allerdings im richtigen Verhältnis und ohne die der Industrie anhaftenden Mißstände. Über die Ausführung des sozialen Romans herrscht nur eine Stimme. Die französische Akademie hat ihm einen Preis verliehen, und in bereits vier Sprachen ist er von der Leserwelt mit Begeisterung aufgenommen worden. Die in ihm vertretene christliche Weltanschauung verbunden mit der in ihm zur Geltung kommenden edeln Gesinnung und kunstgerechten Darstellung machen ihn zu einer empfehlenswerten Schrift für gereifte katholische Leser.

Der Pröpstinghof. Von Engelbert Drerup. 8° (282) Paderborn 1907, Schöningh. *M* 2.50

Der Roman spielt in Westfalen. Sein Vorwurf ist das Verhältnis zwischen Industrie und Landwirtschaft. Beide treten, wie es ihrer Aufgabe entspricht, nicht etwa als unversöhnliche Gegner auf, sondern als aufeinander angewiesene Bundesgenossen. Schon diese Stellungnahme kennzeichnet das Buch als ein beachtenswertes. Was die Ausführung angeht, so muß anerkannt werden, daß sowohl der Vertreter der Landwirtschaft als jener der Industrie in etwa Idealgestalten sind. Bei einer solchen Voraussetzung bzw. Veranlagung ist von Anfang an zu erwarten, daß es nicht zu ernstem Zusammenstoß der beiderseitigen Interessen, sondern nach einer zeitweiligen Spannung zu einer Versöhnung, ja zu einem Freundschaftsbunde kommen wird. Die zuletzt angedeutete Lösung wird um so leichter erreicht, als zu den materiellen Interessen auch noch die Macht der Liebe hinzukommt. Geht, dem Gesagten zufolge, die Entwicklung des Romans ziemlich glatt von statten, so will uns doch scheinen, daß die wirkliche Lage der Dinge nicht immer, ja nicht einmal in den meisten Fällen, einen derartigen Ausgleich ermöglicht, wie es in dem Roman geschildert wird. Überhaupt will uns bedünken, daß die Erzählung allzu durchsichtig das auf ihrem Grunde schwebende Problem hervorschauen läßt.

Märchen und Sagen. Von Robert Sabel. 8° (I. Bd 88; II. Bd 82) Limburg 1907, Kongregation der Pallottiner.

Drei Vorzüge sind es, welche dieser Sammlung zur Empfehlung gereichen: die Auswahl, der kindliche Ton und die Ausstattung. Die Auswahl anlangend werden uns neben alten, aber neubearbeiteten Stoffen auch selbstverfaßte Märchen geboten, die unsere Zeit und darin die Unarten und Gefahren der heutigen Kinderwelt berücksichtigen. Der kindliche Ton ist sodann durchgehends gut getroffen, und gerade in dieser Beziehung verdient vorliegende Sammlung eine besondere Empfehlung vor manchen andern ähnlichen Erzeugnissen. Die Ausstattung endlich ist bei aller Einfachheit geschmackvoll und ansprechend.

Münchener Volksschriften. Eine Sammlung von Volkserzählungen. 8° Münchener Volksschriftenverlag. Jedes Bändchen einzeln 15 *Pf.*; Doppelbändchen 30 *Pf.*

Die günstige Beurteilung, welche die ersten fünfunddreißig Bändchen in dieser Zeitschrift (vgl. LXX 121 und LXXI 583) erfahren haben, darf auch auf die Nummern 35—45 ausgedehnt werden. Namen wie Gotthelf, Dickens, Diel und Stifter benötigen keine weitere Empfehlung, und die neu hinzutretenden, weniger bekannten bieten durch den Inhalt der Erzählungen Bürgschaft dafür, daß sie in einer Volksbibliothek eine Stelle verdienen.

Jutta, das Ritterkind. Von E. Müller. [Sonnenschein. Geschichten für Kinder und ihre Freunde II.] kl. 8° (148) Einsiedeln 1907, Benziger. Geb. *M* 1.—

Die begonnene Sammlung, von der wir das erste Bändchen (vgl. diese Zeitschrift LXXIII 351) besprochen haben, soll nach ihrem Programm Geistlichen, Lehrern, Eltern und Erziehern eine kräftige Stütze bei der Kindererziehung sein. Diesem Zweck entspricht das vorliegende zweite Bändchen vollauf. Sein Inhalt ist folgender: Das Kind eines Ritters, in dessen Burgverlies mehrere Gefangene schmachten, erhält erst, als es bereits erwachsen ist, von den Untaten seines Vaters Kunde. Es entsteht nun in dem jugendlichen Herzen ein Kampf zwischen der Kindesliebe und dem Mitleid mit den Opfern. Nach langem Leiden und Ringen wird dem edelgesinnten Kinde der Sieg über die Härte des Vaters in der Befreiung der Gefangenen zu teil. Und liegt auch die Zeit, in welcher die Erzählung spielt, weit zurück in nebelgrauer Vergangenheit, so gelten die in ihr enthaltenen Lehren werktätiger Nächstenliebe doch auch für die freilich ganz anders geartete Gegenwart.

Miszellen.

Das „Deutsche Lied" und die Katholiken. Ein bibliographisches Spezialwerk, das 556 antiquarische Seltenheiten fachmännisch würdigt und vom Standpunkt des Bibliophilen näher beschreibt, das die 20 Bogen eines geschmackvoll stilisierten Bändchens mit 100 Nachbildungen alter Holzschnitte und Notendrucke

ziert, mit vierfachem Register praktischen Wünschen wie wissenschaftlichen Ansprüchen entgegenkommt und für das, was es dem Kenner bietet, mit 8 M Ladenpreis noch bescheiden eingeschätzt ist: so stellt der Antiquariatskatalog III sich dar, welchen mit Beginn des Jahres 1908 Martin Breslauer in Berlin herausgegeben hat unter dem Titel „Das deutsche Lied geistlich und weltlich bis zum 18. Jahrhundert". Schon die Aufschrift läßt erkennen, daß dem musikalischen Moment nicht minder Bedeutung beigelegt wird als dem literarischen, dem kultur- und zeitgeschichtlichen ebenso wie dem typographischen; die besondern Register für die Melodien, für die Liederanfänge und für die benutzten bibliographischen Hilfswerke stellen es außer Zweifel. Das Porträt eines literarisch bekannten Bibliophilen, des 1901 verstorbenen ehemaligen Gymnasiallehrers Karl Bitz, steht mit kurzem Nachruf an der Spitze der einleitenden Darlegung, denn es ist in der Hauptsache sein ausgewählter Bücherschatz, der, durch eine verwandte Sammlung Breslauers vermehrt, hier der Öffentlichkeit bekannt gemacht wird. Die Reichtümer, die der feinsinnige Sammler aufgespeichert hatte, sind mit dem jetzt Angezeigten freilich nicht erschöpft; dieses bildet von zehn Abteilungen alter Drucke nur die erste, aber allerdings eine solche, welche besondere Anziehung zu üben geeignet ist.

An eine Privatsammlung, deren Auswahl nicht nur durch Gelegenheit, Zufälligkeit und Mittel, sondern auch durch persönliche Vorliebe und Geistesrichtung immer beeinflußt bleibt, wird man nicht mit Erwartungen und Anforderungen herantreten wie an ein systematisches Sammelwerk oder an die wissenschaftliche Geschichte einer bestimmten Disziplin. Für Bitz als passionierten Freund des protestantischen Kirchenliedes war die geistliche Liederdichtung des 17. Jahrhunderts die klassische Blüte. Paul Gerhardt, Joh. Crüger, Heermann, Ringwalt, Schmolk, Rist und Daniel Sudermann sind seine Heroen. Ältere Bahnbrecher des protestantischen Kirchengesanges wie Spangenberg und Bugenhagen oder gar Luther und Zwingli werden darum nicht vernachlässigt. Auf Luther allein trifft mehr als ein Achtel des ganzen Bändchens; über 70 Originaldrucke werden von ihm verzeichnet, und dieselben haben zu den meisten und augenfälligsten der aufgenommenen graphischen Nachbildungen die Vorlagen geboten. Der geistlichen Dichtung der Böhmischen Brüder und Herrnhuter wie anderseits der Wiedertäufer ist liebevolle Beachtung geschenkt. Besondere Abteilungen sind ihnen eingeräumt; bemerkenswertere Erscheinungen, wie Thomas Müntzers Altstädter Kirchenordnung 1523 oder der Frankenthaler Liederbücher-Streit 1571 finden auch sonst ihre Stelle.

Daß in einer so gearteten Privatsammlung katholischer Kirchengesang und katholische Dichtung einen bevorzugten Platz einnehmen, oder auch nur ansehnlich vertreten seien, wird niemand erwarten noch wegen entgegenstarrender großer Lücken sich grämen. Aber Katholisches ist doch nicht ausgeschlossen, was schon die würdige Reliquie eines ehemaligen Klosters (Nr 383) beweist, ein schönes, handschriftliches Processionale aus dem 15. Jahrhundert. Und wo einmal katholische Nummern angezeigt werden, geschieht es mit aller Unbefangenheit und mit der ganzen Wertschätzung des sachverständigen Antiquars. Da finden sich neben

den Pamphleten gegen den Papst zuweilen auch kräftige satirische Dichtungen zu einer Lutherfeier, neben Spottliedern auf Tilly Ehrengesänge auf Kaiser Karl V., neben Klageliedern über die Schicksale Magdeburgs historische Volksdichtungen über die Vertreibung Christophs von Württemberg oder die Niederlage der Bauern. Gegenüber den Wortführern der kirchlichen Umwälzung liest man die Namen eines Joh. Eck und Cochläus, ja eines Joh. Fisher von Rochester, und selbst die derben Titel von Luthers deutschen Streitschriften haben ihr Gegenstück durch die satirischen Dichtungen eines Thomas Murner und Hieronymus Emser. Das sind freilich Nebendinge und Ausläufer. Dem Hauptinhalte nach bleibt der Katalog doch eine Art Ruhmeshalle für die protestantische Kirchenliedsdichtung, zu deren Ehre alles zusammengetragen ist, was Licht und Farbe verleihen kann. Der fromme Traum von Luther als dem „Vater des deutschen Kirchenliedes" und von der protestantischen geistlichen Dichtung als dem Mutterboden alles deutschen Kirchengesanges schwebt, auch ohne ausgesprochen zu sein, tongebend über den Seiten. Sowenig dies an solcher Stelle verdrießen darf, gewährt es einen gewissen Anreiz, den verstreuten Spuren und zufälligen Angaben über Liederdichtung und Kirchengesang der Katholiken etwas sorgfältiger nachzugehen, soweit sie gerade in dieser Sammlung sich entdecken lassen.

Vor allem setzen bibliographische Mitteilungen, welche mehrere der Katalogsnummern begleiten, es außer Zweifel, daß die Jahrzehnte, welche dem Ausbruch der Reformation vorhergingen, eine sangesfreudige Zeit gewesen sind, da Reim und Melodie dem Volksleben unentbehrlich waren. Nicht ein Zuwenig, sondern ein Zuviel in der Pflege des Gesanges wird gerügt, wenn z. B. der Nürnberger „Teutsch Gesang" 1525 den „deutschen Schulmeistern" vorwirft, daß sie sich bisher „auf das höchste beflissen, die Kinder auf die Kreuzwochen lose Lieder und heiligen Gesang zu lehren, in welchem das Wohlgefallen der Eltern und zeitliches Lob und eigener Nutz mehr gesucht ist worden, denn Gottes Ehr und Besserung der Jugend". Erasmus vollends, bei seiner „Verteutschten Auslegung" von 1 Kor 14, 19 noch in der Blüte seiner bittern Tadelsucht, klagt 1521: „Aber jetzo liest und singet man in etlichen Landen den ganzen Tag über und ist weder Maß noch End des Gesanges. Lieber, was müssen doch dieselben Leut für ein Glauben von Herrn Christo haben, die es dafür halten, daß er Lust zu dem Geräusch solcher Stimmen habe. Wir haben uns daran auch nicht lassen begnügen, sondern in die Kirchen ein arbeitsame und weltliche musica angenommen mit einem ungestümen Gekräh mancherlei Stimmen, daß ichs dafür acht, daß dergleichen weder auf der Griechen noch Römer Bahnen und weltlichen Spielen nie gehört ist worden ... Und um deßwillen hält man mit großen Kosten Orgelmacher und große Haufen Knaben, die ihr Leben lang solch Krähen allein und daneben nichts Gutes lernen ... Wir sollen im Geist psallieren oder singen, wir sollen mäßig singen, aber viel mehr in Gemüt, Sinn und Herzen singen."

Daß letztere Auffassung von der Bedeutung des Kirchenliedes der vorreformatorischen Zeit keineswegs fremd war, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf die durch früheres Datum bemerkbaren Nummern in Breslauers Katalog. Da begegnet schon in einem Druck aus dem Jahre 1494 eine deutsche Übersetzung und Erklärung der

Kirchenhymnen für das ganze Jahr, wenn auch, mit einer einzigen Ausnahme, in ungebundener Rede. Das Baseler Psalterium von 1502 druckte neben dem lateinischen Text der Psalmen auch den deutschen, und dies war schon die dritte Ausgabe, der 1503 eine vierte auf dem Fuße folgte. Eine schöne Sammlung von fünf Hymnen und sechs geistlichen Liedern (darunter eines auf die Mutter Gottes), die unter dem Namen Fortunatus 1513 in der Lutherstadt Wittenberg gedruckt wurde, behielt wohl die lateinische Sprache bei, ist aber bedeutsam für die Stimmung zu Gunsten des Kirchenliedes. Ein Buch mit deutschen Kirchengesängen brachte schon 1517 der Wengener Chorherr, Martin Myllius, in die Öffentlichkeit, 26 geistliche Lieder, zum Teil Übersetzungen alter Hymnen, zu Reichenau gedruckt, „nach der gerühmten Musica, als man die Hymnus gewohnt zu brauchen. Und hiebei angezeigt vor jedem Gedicht, unter was Melodey zu singen". Das „Marienalphabet", zu Augsburg 1521 neu gedruckt, eines der bekanntesten unter den selbständig gedichteten Liedern des Mönches Johannes von Salzburg schon aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, erinnert zur selben Zeit, daß die geistliche Dichtung im katholischen Deutschland längst ihrer Heimstätte sicher war. Einzelne poetische Werke geistlichen Inhaltes, die von katholischer Seite ausgegangen, verzeichnet der Katalog in der Folge fast für jedes Jahr. Ein fliegendes Blatt, das er schon dem Druckjahre 1500 zuweist, trägt die Aufschrift: „Reformation einer weltlichen Tag-Weis (also lautend: Aus ganzem elendem Hertzen) geistlich gekehrt." Von Köln 1505 datiert der Druck der „überaus kostbaren geistlichen Dichtung": Historie von Sent Ursulen und den elf dusent Junfferen, die von Johann Gosseler 1497 verfaßt, in engem Druck 7 stattliche Seiten füllt. Eine noch umfangreichere Dichtung des Nikolaus Manuel, gedruckt 1509, endet mit einem Muttergotteslied von zehn achtzehnzeiligen Strophen: „Maria schon — Du himmelsch Kron!" Wenn Johann Böschenstains schönes Lied „Da Jesus an dem Kreuze stund" auch erst in einem Drucke von 1680 aufgeführt wird und das alte Weihnachtslied: „Ein Kindelein so löbelich" erst in einer Auslegung des schleswig-holsteinschen Generalsuperintendenten Christian Stökken 1683, so gehören sie nichtsdestoweniger den alten katholischen Zeiten an. Auch die seit 1517 ausgebrochenen Religionswirren verleideten den treugebliebenen katholischen Kreisen die Liebe zum Kirchengesang und zur geistlichen Dichtung vorerst noch nicht. Dietenberger, einer ihrer Vorkämpfer, verteidigt 1524 mit einem deutschen Dialog in gebundener Rede die alte Art, die Heiligen zu verehren, und tritt 1526 gegen Urbanus Rhegius in einer eigenen Schrift für das Absingen des Salve Regina ein. Fast um dieselbe Zeit, 1522, hatte Emser eine seiner lieblichsten Dichtungen veröffentlicht, in 23 sechszeiligen Strophen: „Eine heilsame Ermahnung des Kindlein Jesus an den Sünder." Ungleich bedeutungsvoller war, was 1535 zu Köln ans Licht trat: „Der Psalter latein und deutsch, treulich verdollmetscht und gründlich ausgelegt aus Dionysio Carthusiano und vielen andern heiligen Lehrern. Dabei des Alten und Neuen Testamentes Cantica oder Gesäng, versammelt durch die Karthäuser in Köln." Veranstaltet war die Sammlung durch den bekannten tätigen Kartäuser Dietrich Loer von Straaten. Fast aus derselben Zeit (1536) verzeichnet Breslauers Katalog einen schönen

deutschen Druck des Offiziums (Historia) zum Feste des heiligen Namens Jesu (15. März) und des erst 1523 kanonisierten hl. Benno. Das folgende Jahr 1537 brachte dann das deutsche Gesangbüchlein des Dominikaners Michael Vehe mit 52 Liedertexten, teils von Vehe selbst, teils von andern, und 46 Melodien, meist alten Weisen aus vorreformatorischer Zeit. Für den Rest des 16. Jahrhunderts genügt es, drei Namen zu nennen, deren Schriften im Katalog selbst große Bedeutung zugemessen wird. Als der hervorragendste Kenner und Förderer des deutschen Kirchenliedes auf katholischer Seite wird der bekannte Glaubensstreiter Georg Witzel in nicht weniger als zehn Nummern aufgeführt. Der Typus Ecclesiae prioris 1541 handelt ausführlich vom „hymnisieren" und „psallieren"; im Anhang des Werkes „Der hl. Messen Brauch, wie er in der alten Kirchen vor tausend Jahren gewesen" anerkennt der Verfasser des Katalogs „eine reiche liedergeschichtliche Fundgrube" und ähnlich im Abschnitt de liturgia in Witzels Repetitorium für die Mainzer Kandidaten der Theologie 1546. Aus dem Jahre 1541 stammt sein „kostbares deutsches Liederbüchlein" Der Odae Christianae: „Etliche christliche Gesäng, Gebeter und Reimen für die gottesförchtigen Laien"; in einem späteren Druck von 1550 bietet der Katalog Witzels Psaltes Ecclesiasticus als „einen höchst wichtigen Beitrag zur früheren Geschichte des deutschen Liedes", von Witzel selbst dargeboten unter dem schlichten Titel: „Chorbuch der heiligen Catholischen Kirche, deutsch jetzund neu ausgangen." Was diesem Chorbuch noch heute Wert verleiht, sind die alten deutschen Kirchenlieder, die Übersetzungen der lateinischen Hymnen und die denselben beigefügten historischen Notizen. Ein anderer Förderer des deutschen Kirchengesanges auf katholischer Seite, der Bautzener Dechant und Administrator der Lausitz Johann Leisentrit, ist wenigstens mit einer Nummer, dem „Catholisch Pfarrbuch 1578", im Katalog vertreten. Witzel zwar unähnlich in der Entschiedenheit der äußeren Stellungnahme, aber gleich ihm seiner Kirche treu, ist er für die Geschichte des katholischen Kirchenliedes in Deutschland von nicht zu unterschätzender Bedeutung, und der Katalog selbst weist noch hin auf seine „Geistlichen Lieder und Psalmen der alten apostolischen und wahrgläubigen christlichen Kirche 1567". Als dritter kommt hinzu der Theolog Kaspar Ulenberg mit seiner zu Köln 1582 ausgegebenen trefflichen Psalmenübersetzung, „Die Psalmen Davids in allerlei teutsche Gesangreimen bracht". Die gereimten Übersetzungen, wegen Formreichtums und Gewandtheit gerühmt, werden durchgehends von Melodien begleitet, die sich in den späteren Gesangbüchern forterhalten haben. Annähernd in dieselbe Zeit, 1584, fällt der Antwerpener Druck der berühmten flämischen Psalmenübersetzung Sovter Liedekens. Sie stammt von Willem van Zuylen van Nyevelt und ist der erste Psalter dieser Mundart mit beigefügten Musiknoten. Die Melodien sind holländischen und flämischen Volksliedern entnommen und verdanken nur der Aufnahme in dieses Werk ihre Forterhaltung. Die Liedekens fanden solchen Anklang, daß gleich im ersten Jahre sechs Auflagen notwendig wurden; nicht nur bei den katholischen Gemeinden, für die sie bestimmt waren, gewannen sie Eingang, sondern selbst bei den Reformierten und den Wiedertäufern. Noch heute sind sie für die Kenntnis des altniederdeutschen Volksgesanges vom höchsten Wert.

Für den Verlauf des 17. Jahrhunderts, die Blütezeit der protestantischen geistlichen Dichtung, treten, soweit es auf Breslauers Katalog ankommt, von katholischer Seite nur wenige Erscheinungen etwas augenfälliger hervor. An der Spitze steht das „Catholisch Gesangbüchlein" von Konstanz, 1600 zuerst gedruckt, 1613 auf 60 Lieder und 54 Melodien vermehrt. Ihm folgt 1625 das „sehr wertvolle Gesangbüchlein" von Neuburg a. D., „Catholische Kirchengesäng", mit 35 Liedern für die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres. Das Bamberger Gesangbuch von 1628 wird nur nebenbei gelegentlich erwähnt, um so wohlgefälliger verweilt der Katalog bei einem bisher unbeachteten „katholischen Gesangbüchlein", das 1640 zu Ingolstadt erschien: „Vier geistliche Lieder und Kirchengesänger . . . jedes in seiner beigestellten eigenen Melodey durch A. M. von neuem komponiert und zusammengesetzt." Jedem der strophenreichen Lieder ist eine Strophe mit Noten vorgedruckt, so daß $3^1/_2$ Seiten Noten auf die 16 Seiten entfallen. Aus dem Fehlen größerer Sammlungen darf auf ein Erschlaffen des Interesses unter den damaligen Katholiken nicht geschlossen werden. Das beweisen die zahlreichen Drucke neuer und deutscher Lieder, die selbst während der Schicksalszeit des Dreißigjährigen Krieges ununterbrochen sich folgen: ein „neu geistlich Lied von St Ursula" schon 1600, andere auf Dorothea, Katharina, Barbara, Maria Magdalena, insbesondere aber Muttergotteslieder. So überschreibt sich eines von diesen, 1641: „Ein schönes newes geistliches Lied. Von Unser lieben Frawen und dem heiligen Engel Gabriel, welches zum ersten Mal in Truck außgangen: Als Engel Gabriel Befelch empfangen, durch der Altvätter Bitt und groß Verlangen ꝛc. In seiner aigenen Melodey zu singen." Eine Anzahl solcher Einzeldrucke aus dieser Periode sind, wie der letztgenannte, von Passau ausgegangen, bedeutend mehr noch weisen auf Augsburg als Druckort hin. Die Mehrzahl gibt weder Ort noch Zeit und muß nach inneren Merkmalen bestimmt werden, so Nr 157, welche der Katalog dem Jahre 1632 zuweist. Sie zeigt als Titelholzschnitt Mariä Verkündigung und trägt zur Aufschrift „Vier schöne neue weltliche Lieder". Tatsächlich sind zwei der neuen Gesänge geistliche Umdichtungen bekannter Volkslieder, zwei sind eigentliche Marienlieder, aber wohl nicht für die Kirche bestimmt. Aus dem gleichen Jahre 1632 stammend und gleichfalls ohne Angabe des Druckortes führt Nr 141 den Titel: „Zwei geistreiche Catholische Lieder: Das Erste: Wer will hören die heilige Meß (im Tone: Am Sabbath früh ꝛc.); das Ander: Von der Demut (Wer Ohren hat zu hören)." Es darf nicht übersehen werden, daß gerade unter diesen fliegenden Blättern, von denen nur ein verschwindender Bruchteil überhaupt auf die Nachwelt gekommen ist, Originaldichtungen und neue Sangweisen nicht selten sind. Besondere Erwähnung verdient die zu Konstanz 1686 gedruckte Praxis Catechistica des Benediktinerpaters Spies, welcher acht Lieder mit zwei Seiten Notendruck beigefügt sind: „etliche geistliche Gesänger, in der Kinderlehre oder Creutzgängen zu singen", eines derselben ein Rosenkranzlied, das andere ein Preisgesang zu Ehren des hl. Joseph. Auch gegen die Jesuiten galt in der Sammlung Biltz kein Ausweisungsgesetz. Nicht nur der friedliche Jakob Balde, sondern sogar der streitbare Konrad Vetter ist mit je einer deutschen

Reimdichtung vertreten, Vetter mit der zu Ingolstadt 1608 erschienenen „Geißlung-Prozession, welche im Luthertumb nicht allein am Charfreitag, sondern das ganze Jahr hinumb gehalten wird. Mit sampt einer andächtigen Litanei". Die „Lutherische Litanei" wurde von zwei Chören wechselweise gesungen. Auf Friedrich v. Spee entfielen in der Sammlung Biltz vier Nummern, die besten alten Ausgaben der „Trutznachtigall" und des „Gülden Tugendbuch", und er wird ähnlich wie der schlesische Konvertit Angelus Silesius durchaus ehrenvoll behandelt. Ein anderer Jesuit, der zu München 1671 verstorbene Mathematiker Albert Curtz, ist bekannt durch seine freundschaftlichen Beziehungen zu Kepler und manche seiner eigenen wissenschaftlichen Leistungen; für Breslauers Katalog kommt er aber nur in Betracht durch seine 1659 in Augsburg zuerst gedruckte „Harpffen Davids. Mit teutschen Saiten bespannet, auch ... Gesangweis angerichtet". Das prächtig ausgestattete Buch, von dem die beiden ältesten Ausgaben angeführt werden, enthält den lateinischen Psalmentext mit gegenüberstehender deutscher Übersetzung in gereimten Versen; ein Anhang von 24 Seiten mit je 10 Notenreihen gibt nahezu 50 Melodien.

Außer Zweifel steht es nach dem Gesagten, daß die Lücken, die in der Sammlung Biltz gerade nach der katholischen Seite sich bemerkbar machen, nicht durch übel angebrachte Exklusivität verschuldet, sondern das natürliche Ergebnis der Umstände sind, durch welche die Sammlung sich ausgestaltet hat. Um so mehr aber gewährt es Befriedigung, bei genauerem Zusehen und tieferem Eindringen sich zu überzeugen, daß trotz aller ungünstigen Voraussetzungen die Katholiken gar nicht übel abschneiden. Dazu bringt noch der Katalog Nr 65 die „Gründtliche Antwort" (1733) des elsässischen Polemikers Weißlinger und weist hin auf dessen frühere Schrift 1719 „Friß Vogel oder stirb!" Hier aber geht der derbhumoristische Elsässer den protestantischen Gesangbuchmachern scharf zu Leibe wegen „leichtfertiger Verteutschung", ja „boshafter Verfälschung" alter katholischer Kirchenhymnen und wegen „heidnischer Melodien". Er führt den Nachweis, daß zu Anfang der Reformation die „Lutherischen Kirchenlieder nach denen Melodien der Gassenhauer und Buhl-Lieder gesungen wurden" und daß noch zu seiner Zeit „die Lutheraner Kirchenlieder sangen, welche Melodien haben wie andere ehrliche Landsknechtsbrummer, buhlerische Leibstücklen und Kunkelstubentriller". Insbesondere dem von Melanchthon und Buzer zusammengestellten „Bonnischen Gesangbuch" und dem späteren Straßburgischen geht er grausam zu Leibe. Aber es hat seine volle Richtigkeit, was der Katalog, wenn auch vielleicht mit zurückhaltendem Euphemismus, an Weißlinger anerkennt, er liefere in diesen beiden Werken „viele merkwürdige Beiträge zur Hymnologie" und „schaffe ein erstaunlich reiches Material an Namen und Liederstellen herbei".

Kultur, Fortschritt, Reform.

Wenn die Höhe der Kultur sich nach ihrer stets wiederholten Anpreisung bemessen würde, dann könnten wir ausrufen: Der Gipfel ist erreicht! Aber der Berg hat zwei Seiten, die eine mit grünem Wald geschmückt, die andere ein schroffer Fels ohne Weg und doch in die Tiefe führend. Wer sieht den Abgrund nicht, wer bemerkt nicht den jähen Fall der zahllosen Opfer einer immer weiter um sich greifenden Skepsis und Sittenlosigkeit? Unwillkürlich greift man sich an den Kopf, wenn man liest, was da geschrieben wird über Sexualprobleme, Rassenhygiene, Mutterschutz, eheliche Vorsicht usw. usw. Ist es ein Traum, der uns in die Zeit altheidnischer Perioden des Verfalls versetzt hat? Nein! es sind deutsche Schriften, deutsche Autoren des 20. Jahrhunderts, und deren Leser, deren Schüler ist Legion. Ein Abgrund der Verkommenheit, der Empörung öffnet sich vor uns. Überall rücksichtsloser Egoismus, überall Unzufriedenheit, Ruhelosigkeit, Haß, Kampf, Verzweiflung oft schon im Herzen des Kindes! Kann es wundernehmen, daß nur zu sehr das Verständnis für ein zielbewußtes, pflichtmäßiges Handeln geschwunden, nachdem die Ziele des Menschenlebens selbst fraglich geworden, die höchsten Ideale der Menschheit dem nagenden Wurme des Zweifels zum Opfer gefallen sind?

Die „Heroen" des 17. Jahrhunderts, Empiriker und Naturwissenschaftler, haben nach Sombart das Fundament der „modernen" Weltanschauung gelegt. In England führte die „Aufklärung" zu religiöser Indifferenz, in Frankreich steigerte sie sich zum Écrasez l'infâme. Heute ist sie die mehr oder minder bewußte Weltanschauung der „Gebildeten" unserer Tage geworden, vor allem „ihrer kapitalistischen Chorführer". Insbesondere Deutschland, sagt Schulze-Gävernitz, wurde erst im 19. Jahrhundert von der Aufklärung voll ergriffen: Mammonisten und Sozialisten — aber nicht nur diese — plätschern selbstgefällig in dem schlammigen Naß, ohne zu bedenken, daß ihre Schwimmkünste an Originalität von den Engländern, an Eleganz von den Franzosen längst übertroffen wurden.

Was ist in Deutschland heute populärer als Aufklärung? Ein Haeckel, ein Nietzsche, ein Sombart sind die Sprecher des Tages.

Wir wollen nicht blind sein für Vorzüge und Errungenschaften, deren Leugnung Torheit wäre. Wir bekennen mit Schmoller, daß Wohlstand und Lebenshaltung allenthalben gestiegen, die feineren Lebensgenüsse gewachsen sind: das Leben ist in mannigfacher Hinsicht verschönert, ästhetisch gehoben, das Wirtschaftsleben rationeller gestaltet, von naturwissenschaftlichen Kenntnissen mehr beherrscht, rühriger, energischer geworden. Man wird über Not, Krisen, Störungen heute schneller Herr als früher. Mit hochentwickelter Technik beherrschen wir leichter die Zufälligkeiten, die ehedem gewaltige Leiden hervorriefen. Großartige Siege des Geistes über die Natur! Und doch, aller Fortschritt in der Naturbeherrschung ist nur dauernd von Segen, wenn die höhere Kultur mit der niederen harmonisch sich eint, wenn der Mensch sich selbst beherrscht, wenn die Gesellschaft die neue revolutionierte Gestaltung des Wirtschaftslebens nach den ewigen, sittlichen Idealen zu ordnen weiß. Daran fehlt es aber noch, sagt Schmoller: alles gärt und brodelt. Die alten Ordnungen lösen sich auf, die neuen sind noch nicht gefunden, der Fleiß, die Arbeitsamkeit sind außerordentlich gestiegen, aber auch der Erwerbstrieb, die Habsucht, die Genußsucht, die Neigung, den Konkurrenten totzuschlagen, die Frivolität, das zynische, materialistische Leben in den Tag hinein. Vornehme Gesinnung, religiöser Sinn, feines Empfinden sind bei den führenden wirtschaftlichen Kreisen nicht im Fortschritt. Und haben die Reichen durch ihren maßlosen Genuß wahres, inneres Glück gefunden? Ein großer Techniker charakterisierte unsere überstolze Zeit mit den nicht unwahren Worten: Genußmenschen ohne Liebe und Fachmenschen ohne Geist, dies Nichts bildet sich ein, auf einer in der Geschichte unerreichten Höhe der Menschheit zu stehen!

Wie Schmoller urteilt auch F. W. Foerster, indem er an die Worte Pestalozzis anknüpft: Es kann ein Zeitalter im Erkennen des Wahren mächtige Fortschritte gemacht haben und doch im Wollen des Guten weit zurückstehen. Wir sprechen selbstbewußter von Fortschritten als alle Generationen vor uns, wir berauschen uns an den gewaltigen Triumphen der Wissenschaft und der Technik, wir vergessen aber die Frage, ob wir nicht vielleicht gerade im Allerwichtigsten einen Stillstand oder gar einen Rückschritt zu verzeichnen haben: in der Herrschaft des Menschen über die Naturgewalten in seinem Innern, in der Macht der

Persönlichkeit über Leben und Schicksal. Mitten in allen Erfolgen des Geistes hat das Materielle wieder eine erschreckende Macht über unsere Seele gewonnen — mitten in all unserem Wissen breitet sich eine immer gröbere Unwissenheit über Gut und Böse aus, und es ist kein Zufall, daß gerade im Zeitalter der Elektrizität Nietzsches Philosophie „Jenseits von Gut und Böse" entstanden ist. Die Pflege des Verstandes wollen wir nicht unterschätzen. Aber sie genügt nicht, um die Kultur zu sichern. Dazu gehört auch Pflege des Willens, des Charakters, Verfeinerung des Gewissens, Herrschaft über die Leidenschaften, Selbstbeherrschung, Selbstzucht. Wo die Innenkraft verloren ging, leidet der Mensch allzuschwer unter den Stößen und Widerwärtigkeiten des Lebens, mag auch die technische Kultur in der materiellen Sphäre ihm mancherlei Lebenserleichterung gebracht haben. Seitdem das Maul den Menschen fast alles ist, was sie haben, und das Geld fast alles, was sie wünschen, sagt Pestalozzi, so suchen sie auch nur Freiheit für das Maul, für den Geldsäckel und für die Karten. Mit der Ungebundenheit der niederen Natur im Menschen verbindet sich keine Freiheit, keine Kultur der Persönlichkeit. Die vielgepriesene Autonomie des Individuums ist doch nur Selbstsucht, Willensschwäche, nicht Selbstgesetzgebung und Selbstherrschaft. Die Vollendung edler Persönlichkeit findet sich nur da, wo das Wort des Herrn Geltung hat: Das Weizenkorn blühet nicht, es sterbe denn zuvor!

Vor Foerster hatte schon Spencer die in unsern Tagen so hochgespannte allgemeine und besondere intellektuelle Bildung als völlig ungenügend bezeichnet, um durch sich allein in ausreichendem Maße die für das gesellschaftliche Leben unentbehrliche „gute Sitte" zu gewährleisten. Wie könnte denn, sagt er, ein Zusammenhang zwischen dem Erlernen bestimmter Zeichen, die zur Bildung eines Wortes notwendig sind, und der Aneignung eines höheren Pflichtgefühls bestehen? Wie könnte durch meine Schreibfertigkeit mein Wille gestärkt werden, um Gutes zu tun? Wie könnte die Kenntnis der Multiplikationstabellen oder der Divisionstheorie mich verhindern, dem Nächsten schaden zu wollen? Wie wäre die Orthographie oder die grammatische Analyse im stande, bei mir das Rechtsgefühl zu entwickeln? Oder wie sollte die Häufung der geographischen Kenntnisse die Wahrheitsliebe bei mir vermehren können? Das alles wären Ursachen und Wirkungen, die in keinem Vergleich zueinander stehen; all dieses Wissen hat keinen größeren Einfluß auf mein sittliches

Betragen als die gymnastischen Übungen, die doch nur bestimmt sind, meine Glieder zu stärken. Der Glaube und das Vertrauen in die Schulhandbücher ist einer der größten Irrtümer unserer Zeit.

Wir würden geneigt sein, von einer gesunden geistigen Bildung eine wirksamere Förderung der Gesittung zu erwarten als von gymnastischen Übungen. Ja wir gehen noch weiter, schätzen nicht nur die intellektuelle Kultur höher ein als Spencer, sondern weichen auch von Schulze-Gävernitz insofern ab, als wir den Begriff der Kultur nicht auf die geistige Prägung eines Volkes beschränken. Schulze-Gävernitz gebraucht das Wort „Kultur", wie er sagt, eindeutig, im Gegensatz zur Technik. Ihm ist „Kultur" der Besitzstand einer Nation an wissenschaftlichen, künstlerischen, ethischen, darunter politischen und sozialen, endlich religiösen Idealen, an allgemein gültigen Zielen, deren Verfolgung als Aufgabe feststeht. Uns aber sind die Fortschritte in der agrarischen Technik nicht bloß Fortschritte der Bodenkultur, sondern auch der menschlichen Kultur, insofern die Beherrschung der äußeren Natur einen Bestandteil menschlicher Kultur ausmacht, zur Auswirkung der natürlichen Gottähnlichkeit, zur irdischen Bestimmung des Menschen gehört. Unser Idealismus verneint also keineswegs die Technik, schließt sie nicht einmal aus vom Begriff der Kultur. Er sucht aber auch nicht den höchsten Maßstab der Kultur im Bereiche des Materiellen. Er fordert, daß der Dienst der niederen Kultur die Grundlagen der höheren Kultur nicht aufzehre. Kultur ist eben nicht bloß und zuerst Pflege des Stoffes und seine Beherrschung, sondern vor allem Pflege, d. h. Entfaltung und Regelung der inneren Kräfte und Fähigkeiten unserer Natur, der Erkenntnis, der Strebekräfte, die geistige und ethische Ausprägung des Gottesbildes in uns, entsprechend den Heilsplänen Gottes, die in der übernatürlichen Ordnung ihre wunderbare Ergänzung, in dem jenseitigen Besitz Gottes ihre ewige Vollendung finden. Höher als die Kultur der Welt gilt uns die Kultur der Seele, höher als die natürliche Kultur die Kultur durch Glaube und Gottes Gesetz, durch die übernatürlichen Heilsmittel der Religion, höher als alle irdischen Ideale Christus und sein Reich! Erst in und mit der Einheit und harmonischen Verbindung aller Kulturelemente ist die wahre menschliche Kultur gegeben, hat der Mensch seine volle Würde, die menschliche Gesellschaft Freiheit, Friede, Glück in siegreicher Verwirklichung ihrer Ziele wiedergefunden. Wo aber jene Einheit des Ganzen fehlt, wo auf Kosten der höheren Elemente das rein Materielle, irdisch Glänzende, menschlich

Ehrenvolle erstrebt wird, da verbindet sich mit einem meist außerordentlich hohen Kulturwahn regelmäßig nur ein sehr geringer Kulturbesitz, dessen Bestand dazu noch jeden Augenblick in Frage gestellt werden kann.

Wir glauben nicht fehlzugreifen, wenn wir annehmen, daß unsere Auffassung von „Kultur", und folgerichtig von „Fortschritt" und „Reform", dem weiten Gesichtskreise und den idealen Grundgedanken entspricht, die Wilhelm Roschers Forschungen und Darstellungen vor andern auszeichnen. Für ihn waren Mensch, Volk, Volksleben, Volkswohlfahrt, Kultur ein Ganzes. Wer die wirtschaftliche und soziale Seite des Lebens verstehen will, der darf, nach Roscher, seinen Blick den höheren und wichtigeren Seiten gegenüber nicht verschließen. Eine feine, zurückhaltende Gelehrtennatur, nennt ihn Schmoller, die nirgends einstürzen, sondern langsam umbauen will: Sein Innerstes ist erfüllt von dem reinsten Idealismus, von dem Glauben an die großen sittlichen Mächte der Geschichte. Er kennt zuletzt keinen Fortschritt als die moralische Hebung und Verbesserung der Menschen. Jeden wirtschaftlichen und technischen Fortschritt mißt er an seinen Folgen für das geistig-sittliche Leben. Wenn ein Viktor Mirabeau den Gedanken aussprach, daß die Sitten der Menschen die letzte Ursache des Gedeihens und des Niederganges eines Landes seien, daß darum jede Reform hier einzusetzen habe, dann weist Roscher auf das Christentum als diejenige Macht hin, die allein im stande sei, die Sitten der Menschen zu bilden und zu reformieren. Man empfiehlt jetzt so häufig die Gründung von Volksbildungsvereinen, sagt er, und doch gibt es einen solchen seit beinahe zwei Jahrtausenden, dessen Bildung für den ärmsten Proletarier nicht zu hoch, für den tiefsten Denker nicht zu flach ist, durch gleichmäßige Stärkung und Verfeinerung aller Seelenkräfte frei von jeder Gefahr der Verschraubung und Verbitterung, allein im stande, die ganze Welt zu überwinden, weil er die ganze Welt selig machen kann. Und an anderer Stelle bemerkt Roscher: Ob die Sozialisten durch Anregung der guten, Einschüchterung der bösen Elemente in den oberen Klassen mehr nützen, oder durch Entsittlichung der unteren Klassen mehr schaden: wird ganz davon abhängen, welcher Grad von wahrer geistiger Gebundenheit, also Einsicht, Gottesfurcht, Menschenliebe und Charakterstärke im Volke lebt. Es wäre aber eine arge Verkennung der menschlichen Natur, wenn man glauben wollte, daß die Selbstbeherrschung und gegenseitige Duldung von Reich und Arm, die zu solch heilsamer Entwicklung unentbehrlich ist, auf bloßer Einsicht,

ohne Religion, beruhen kann. Nichts ist verkehrter, als wenn jetzt mancher „Gebildete" den Sozialismus dadurch bekämpfen will, daß er eine irreligiöse Halbbildung verbreitet: die kann im Ernste bloß zur Verstärkung des gefürchteten Gegners dienen. Nach hundert Jahren wird man es wunderbar finden, wie jetzt so viele, übrigens wackere und gescheite Männer sich hierüber täuschen konnten. Wie eine echte und allgemein verbreitete Religiosität uns vor jeder unerträglichen Ausartung der bestehenden Wirtschaftsverhältnisse bewahrt haben würde, so ist auch unter allen bisher vorgeschlagenen Reformen keine einzige, die nicht zu ihrer gedeihlichen, ja überhaupt nur haltbaren Durchführung eine wesentliche Steigerung und Verallgemeinerung echter Religiosität im Volke voraussetzte. Wo jedermann, sagt Roscher ein andermal, den Reichtum als ein von Gott anvertrautes Amt, die Armut als eine erziehende Schickung Gottes, alle Menschen als Brüder, das Erdenleben als eine Vorstufe der Ewigkeit betrachtet, da verlieren selbst die äußersten Vermögensunterschiede ihre aufreizende und demoralisierende Kraft. Dagegen wird der Atheist und Materialist nur zu leicht Mammonist; und der arme Mammonist gerät nur zu leicht in jene Verzweiflung, welche die Welt in Brand stecken möchte, um dabei entweder zu plündern oder selbst zu Grunde zu gehen; während der reiche Mammonist gar oft durch die Unsittlichkeit seines Erwerbes und Genusses allen Reichtum überhaupt verdächtigt hat.

Nicht den „weltflüchtigen Mönch", sondern Vertreter weltlicher Wissenschaften und Angehörige der protestantischen Religion haben wir reden lassen, um zu zeigen, wie einseitig der Kulturbegriff durch Ausschaltung oder Geringschätzung des religiösen Momentes wird, wie töricht diejenigen denken und handeln, die dem Christentum unter den Faktoren der sozialen Reform keine oder wenigstens keine hervorragende Stellung anweisen wollen, die von Fortschritten des Menschen und der Menschheit reden, während gleichzeitig die Hochachtung vor allem Übernatürlichen in steter Abnahme begriffen ist.

Ohne Zweifel hat das Christentum der Welt kein System der Nationalökonomie gebracht. Aber es hat doch, wie Roscher sagt, alle irgend wichtigen Verhältnisse des menschlichen Lebens in ihrem innersten Kern beleuchtet, d. h. in Bezug auf die Frage, wie sie zu Gott stehen. Bringt aber nicht gerade diese Beleuchtung das wahre Licht für die sonst dunkeln Pfade der Entwicklung? Läßt es nicht den eigentlichen Wert, die

richtige Bedeutung aller irdischen Verhältnisse und Beziehungen erkennen, bietet es nicht den einzig untrüglichen Maßstab zur Beurteilung dessen, was „Kultur" und „Fortschritt" bedeuten, und wird nicht diese rechte, der Wahrheit entsprechende Wertung auch zu der einzig gesunden, vernünftigen „Reform" jener Verhältnisse führen müssen, soweit ihre Bildung und Formung in die Hand des Menschen gegeben ist?

Wenn wir eine Idee bezeichnen wollen, die durch die ganze Geschichte hindurch in immer erweiterter Geltung sichtbar wird, sagt Alexander v. Humboldt, so ist es die Idee der Menschlichkeit. Und bildet diese Idee nicht ein Erbgut des Christentums von Geschlecht zu Geschlecht? Hat nicht die christliche Religion den Wert, die Würde der menschlichen Persönlichkeit gelehrt, begründet, wie echte Menschlichkeit im wechselseitigen Verkehr?

Durch sein ewiges Endziel ist der Mensch aller irdischen Macht, allem Reichtum, aller diesseitigen Gemeinschaft gegenüber Selbstzweck, nie und nimmer bloßes Mittel zum Zweck. Freiheit, Persönlichkeit, subjektives Recht besitzen in den höheren Aufgaben des Menschenlebens ein alle geschichtliche Entwicklung überragendes, unerschütterliches Prinzip. Man nehme das jenseitige Ziel hinweg, nicht nur die Zukunft ist dunkle Nacht, auch in der Gegenwart unterliegt der Mensch der brutalen Macht des Despoten oder der Masse, ohne Schutz, ohne Vergeltung.

An die Türen der Pariser Kirchen schrieb man die Worte: Liberté, égalité, fraternité. Als wenn nicht die Kirche es gewesen, die, schon längst durch die Jahrhunderte voranschreitend, den unverfälschten Gedanken wahrer Gleichheit und Brüderlichkeit verkündigt hätte!

Ein Mann ohne Heim ist ein Mann ohne Halt, sagte Manning, und ein anderer Denker der Gegenwart fügt bei, daß auch der soziale Friede nirgends so gesichert sei, als wo die Familie sich fest und geordnet erhalte. In der Familie, wie das Christentum sie versteht, sie hegt und pflegt, ruhen alle Bedingungen für ein gesegnetes Gemeinschaftsleben, die fünf Pfeiler des Gesellschaftsbaues: Religiosität, Gehorsam, Achtung vor der Autorität, Opfersinn, Gemeingeist.

Hätten die Völker und die irdischen Machthaber ferner die Wahrheit verstanden, die das Christentum lehrt, daß alle Gewalt von Gott ist, die Geschichte kännte keine Tyrannen, aber auch keine Königsmörder.

Wir würden kein Ende finden, wollten wir ausführlich handeln von der richtigen Schätzung der irdischen Güter, des Reichtums, der Armut nach der Lehre des Christentums, von der Mäßigung der Begierden, von

der Gerechtigkeit und Treue im Verkehr, von der Regelung der Bedürfnisse, von den Werken der Nächstenliebe, von dem Gesetz und den Ehren der Arbeit, von der Verurteilung des Müßigganges, von der sozialen Versöhnung und Einigung, von der Gesellung, dem Gemeinschaftsgedanken, der Solidarität, von dem Universalismus ohne Preisgabe der Volksgemeinschaft usw., alles Lehren, Vorschriften, Unterweisungen des Christentums. Da verstehen wir es wohl, wie Montesquieu am Ende seines Lebens sagen konnte: Wunderbar, die christliche Religion, die nur die Glückseligkeit des künftigen Lebens zum Gegenstande zu haben scheint, begründet auch das Glück des gegenwärtigen Lebens. Keine menschliche Einrichtung, sagt wiederum Wilhelm Roscher, verträgt ihre äußersten Konsequenzen; ebenso keine menschliche Lebensklugheit, weil sie ja immer, sei es in größerem, sei es in geringerem Maße, mit Irrtum und Sünde behaftet sind. Wollte man die Grundsätze irgend eines vergötterten Genies in ein System bringen und dies System auf alle Menschen ausdehnen: welche ungeheuerliche, unmögliche Welt müßte dabei herauskommen! *Nur das wahre Christentum verträgt seine volle Konsequenz*; die Erde würde zum Himmel werden, wenn es diese volle Konsequenz der Durchführung schon auf Erden erreichte. Dies ist der sicherste Beweis seiner Ewigkeit und Göttlichkeit.

Wie aber, wenn heute selbst dort, wo noch feste Überzeugung für die Göttlichkeit und Ewigkeit des Christentums spricht, dennoch vielleicht eine gewisse Scheu Platz gegriffen hat vor den vollen Konsequenzen des wahren Christentums, wenn man diesen letzten Konsequenzen auszuweichen sucht, das Licht verhängen möchte, damit es nicht allzu grell die Pfade beleuchte, die Menschenwitz, moderne Weltklugheit erspürt haben — den *Mittelweg* zwischen Christus und der Welt? Ist nicht Christus auch für unsere Zeit der alleinige Erlöser? Das *einzige* Schutz- und Heilmittel, sagt Roscher, gegen den zerstörenden, falschen Sozialismus ist jener bauende, *ewig wahre Sozialismus*, der alle Menschen als Brüder, als Kinder des himmlischen Vaters unter dem Erstgeborenen, *Jesus Christus*, betrachtet! Warum sollte dieses *einzige* Schutz- und Heilmittel heute so wenig Vertrauen finden? Warum so sehr in den Hintergrund treten müssen? Christus und seine untrennbar mit ihm verbundene Braut, die heilige Kirche? Oder fürchtet man, unter Christi Fahne zur Schwäche verurteilt zu sein? Fürchtet man des Herrn Wort: Der Friede sei mit euch? Es heißt die christliche Auffassung mißverstehen, wenn Ernst Abbe von einem

dreifachen Standpunkte spricht und diesen dreifachen Standpunkt zugleich in folgender Weise schildert: Da ist der philanthropische Standpunkt: Wohlergehen für alle, damit alle sich glücklich und zufrieden fühlen; da ist der christliche Standpunkt: Krücken für die Schwachen, damit sie notdürftig sich fortschleppen, nicht ganz zusammensinken; da ist der soziale Standpunkt: Schild und Wehr für die Kräftigen, damit sie ihre Position behaupten, damit dem arbeitstätigen Volke breite Schichten kräftiger, widerstandsfähiger Elemente erhalten bleiben! Nein, der christliche Standpunkt verlangt Krücken nur für diejenigen, die der Krücken bedürfen, kraftvolle Selbstbetätigung und Selbstbehauptung innerhalb der Grenzen sozialer Rechtsordnung für alle, die ohne Krücken voranstreben können. Nicht der Selbsthilfe ist das Christentum gram, nur den falschen Bahnen, die etwa von der Selbsthilfe beschritten würden. Man vertrete kraftvoll seine berechtigten Interessen, aber in der rechten Art und Weise, ohne Verletzung der Pflichten gegen den Nächsten und die gesellschaftliche Gesamtheit. Den Kampf ohne Schranke sucht bloß der Sozialismus, der den materialistischen Atheismus zu Hilfe rief, um dem Klassenhaß und dem Klassenegoismus freie Bahn zu schaffen, — dunkle Pfade, nur scheinbar zum Ziele führend. Wenn das höchste Ideal der Arbeiterbewegung in den Herzen des arbeitenden Volkes wirklich Wurzeln fassen soll, bekennt selbst der sozialistische Parlamentarier Battersea, dann brauchen wir eine Propaganda, die nicht bloß von Rechten, sondern auch von Pflichten spricht! —

Nur das Christentum verträgt seine volle Konsequenz. Es *fordert* sie aber auch. Die Religion muß das *ganze* Leben durchdringen, beherrschen; für uns die Religion, wie wir sie verstehen: das *katholische Christentum*! Wir achten aufrichtig den religiösen Sinn bei Andersgläubigen, sind tolerant, schließen niemand von unserer Liebe aus. Allein eben die Konsequenz unseres religiösen Standpunktes verbietet uns, die *Interkonfessionalität* der Organisationen zum *Prinzip* zu machen. Sie ist höchstens eine Ausnahme, für jede Art der Vereinigung nach speziellen Gesichtspunkten zu beurteilen, als praktisch notwendig zu erweisen. Auch die Interkonfessionalität kann schließlich französische Zustände herbeiführen. Sie setzt dem Priester den Stuhl vor die Tür, nimmt vielleicht die Dienste des citoyen curé noch in Anspruch, ohne ihm jedoch den seinem Berufe entsprechenden Einfluß zu gewähren. Es genügt fürwahr nicht, daß die soziale Arbeit des Priesters wächst, wenn gleichzeitig die priesterliche Arbeit extensiv und intensiv an Bedeutung verliert!

In gewissen einzelnen Lehren stimmen Protestanten und Katholiken überein. Wer wird aber heute für alle Fälle noch genau bestimmen können, was dahin gehört? Eine *christliche „Weltanschauung"*, wie sie den *katholischen* Begriffen entspricht, kommt dabei jedenfalls nicht heraus. Oder vermöchte dem Katholiken etwa eine Weltanschauung als „christliche" zu genügen, die himmelweit verschieden ist von der Religion, welche Christus der Herr verkündigte, eine Weltanschauung, die sich bloß auf „Gemeinsames" der verschiedenen Konfessionen beschränkt? Was ist denn im Grunde genommen dieses „Gemeinsame" anderes als dasjenige, was von der vollen christlichen Weltanschauung dem *Protestantismus* noch übrig geblieben? eine Weltanschauung, in der Kirche und kirchliche Autorität gar keine Rolle spielen? eine Weltanschauung, die auch in sich selbst jeder Bestimmung und Erklärung durch die kirchliche Autorität sich entzieht? In Sachen der Weltanschauung gibt es für den treuen und klar urteilenden Katholiken keinen Kompromiß, keinen „Dom, der sich über den Kirchen und Kapellen der verschiedenen Konfessionen wölbt", sie alle, alle umschließt. Das fürwahr ist nicht der Weg, der zur rechten Einigung der Konfessionen führt. Er geleitet eher zu jenem Ziele, um dessen Verwirklichung ein Bismarck vergebens gekämpft. Was in diesen Abgrund stürzt, findet sich allerdings zusammen — in der Tiefe — „jenseits der konfessionellen Schranken"!

Ist denn aber jede Übereinstimmung mit Andersgläubigen in wirtschaftlichen und politischen Dingen ausgeschlossen? Können wir niemals und nirgends zusammengehen? Wir reden nicht der Überspannung, sondern nur der Wahrheit und Wahrhaftigkeit das Wort. Ein Zusammengehen, ein Zusammenarbeiten auch in Organisationen mag sich unter bestimmten Voraussetzungen als notwendig erweisen. Dabei muß aber der Andersgläubige, der an unserer Seite steht, immer erkennen und wissen, daß wir auch in der Verbindung mit ihm *Katholiken* bleiben, der *kirchlichen Autorität* in allem, was den Glauben, die Sitten, die Disziplin und Regierung der Kirche betrifft, *zum Gehorsam verpflichtet*; daß wir in praktischen Fragen an die *katholische* Sittenlehre gebunden sind und daß vage, unbestimmte, „allgemein christliche Moralgrundsätze" uns dabei keineswegs genügen können. Kämpfen wir also nur mutig allein oder im Verein mit Andersgläubigen gegen Sozialismus und Unglauben, aber unter vollkommener, unzweifelhafter Wahrung des eigenen katholischen Standpunktes, nicht auf Grundlage einer „gemeinsamen" christlichen „Welt-

anschauung", die im besten Falle unklare Abstraktion ist, wenn nicht eine gefährliche und verderbliche Fiktion! —

Es hat eine Zeit gegeben, in der Münzverschlechterung als finanzwirtschaftliche Weisheit erschien. Heute verschlechtert man die Begriffe.

Die Feinde unserer Kirche werden nicht müde, von der „Rückständigkeit" der Katholiken zu sprechen. Ein Volk oder ein Volksteil ist aber darum noch nicht rückständig, weil es die ewigen Güter höher schätzt als die vergänglichen. Es folgt dem Mahnwort der ewigen Weisheit: Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet!

Mit Stolz weist man hin auf den Glanz materieller, technischer Entwicklung, auf die Leistungsfähigkeit der Presse, auf neue Errungenschaften aller Art. Können wir darum von wahrem „Fortschritte" sprechen, wenn gleichzeitig die Jugend ihre Bescheidenheit, ihre Anspruchslosigkeit, ihren Fleiß, ihre Sittenreinheit verloren hat, wenn an die Stelle gediegener Charaktere modernisierte „großzügige" „Persönlichkeiten" getreten sind, wenn in manchen Kreisen das religiöse Bewußtsein, die Achtung vor der Kirche, ihrer Autorität, ihren Einrichtungen geschwächt, die Anwendung der übernatürlichen Kräfte zurückgegangen ist, die religiöse Praxis sich vermindert hat, wenn man skrupellos aus der trüben Quelle religionsfeindlicher und entsittlichter Literatur seine geistige Nahrung bezieht?

Ohne zu bestreiten, daß in der richtigen Verteilung des Reichtums, nicht in der Ansammlung desselben in einzelnen Händen, das Ideal des Volkswohlstandes gesucht werden muß, können die Katholiken wohl den Wunsch hegen, daß auch aus ihren Kreisen sich mehr Individuen als bisher über den Mittelstand hinaus erheben. Nur darf man die Frage der kulturellen Superiorität und Inferiorität nicht nach dem Besitz von Gütern zweiter oder dritter Ordnung entscheiden wollen. Das heidnische Rom der Kaiserzeit verfügte über mancherlei Kulturgüter. Es besaß die Schätze der ganzen Welt, eine große Anzahl von Gelehrten und Künstlern. Dennoch waren es Barbaren, die im Kolosseum an den Qualen der Märtyrer sich erfreuten. Zur Kultur gehört eben mehr als Reichtum oder weltliche Wissenschaft. Vergleicht man heute Katholiken, Juden, Protestanten miteinander, so denkt man zunächst an die höchsten Güter der Menschheit, die Güter der Religion. In dieser Hinsicht aber erfreuen sich die Katholiken einer unbedingten kulturellen Superiorität. Es ist also falsch, von der „Inferiorität der Katholiken"

schlechthin zu reden, jener Katholiken, die im Kulturkampf für die idealsten Güter gestritten, gelitten, die Jahr für Jahr auf den großen Katholikentagen ein glänzendes Zeugnis ihrer Glaubenstreue ablegen und dadurch die Achtung und die Bewunderung der ganzen Welt gewonnen haben. Richtig ist nur, daß auch heute die Kinder der Welt in mancher irdischen Hinsicht klüger sind als die Kinder des Lichtes. Gewiß darf man befürworten, daß die Katholiken, ohne Verletzung des Gewissens, durch Fleiß, Tüchtigkeit, Sparsamkeit, Reellität usw. im wirtschaftlichen Wettstreit die Palme erringen, daß sie mit Aufbietung aller Kräfte im Bereiche der weltlichen Wissenschaften durch gediegene Leistungen einen ehrenvollen Platz behaupten. Durchaus richtig bemerkt aber der Statistiker Hans Rost: Man kann vom Standpunkt der wahren Kultur aus der katholischen Religion keinen Vorwurf machen, wenn die Katholiken relativ seltener zu großem Reichtum gelangen als die Protestanten und Juden. Unter der Herrschaft von Anschauungen, welche das Prinzip des höchstmöglichen Gewinnes unter Außerachtlassung moralischer Schranken zum Kerngedanken alles Erwerbslebens machen, müssen die Katholiken mit ihren vom Christusglauben vorgezeichneten Leitsätzen und ihren Jenseitshoffnungen freilich zurückstehen. Gilt das heute noch? Heute vielleicht noch mehr wie früher? Wenn ja, dann bedarf es jedenfalls einer ganz außerordentlichen Stärkung des religiösen, sittlichen Bewußtseins für diejenigen, die teilnehmen sollen an der kapitalistischen Gelderoberung. Ohne diese Stärkung wird die erwartete und gewünschte Hilfe für katholische Kulturvereine u. dgl. ausbleiben, der reich gewordene Katholik von seiner Religion vielleicht nicht viel mehr als den Namen bewahren. Mit jener Stärkung, der erhöhten Gewissenhaftigkeit aber, vermehren sich die von Rost geschilderten Schwierigkeiten noch um ein beträchtliches. Für den „kapitalistischen Geist" der alten Puritaner und Quäker, wie Max Weber ihn gezeichnet, werden Katholiken sich überhaupt schwerlich erwärmen. Stärkung jenes Mittelstandes, der noch zu uns gehört, — das ist zunächst der praktische Weg der materiellen Hebung unseres katholischen Volkes. Dann wird es auch bei geeigneter Belehrung und Gelegenheit für Real- und Fachbildung an Leuten nicht fehlen, die den industriellen, kaufmännischen, technischen Berufen erfolgreich sich widmen können, und unter diesen mögen manche selbst zu den höchsten Sprossen der sozialen Stufenleiter emporsteigen. Was in Holland, in Amerika möglich ist, sollte es in Deutschland unmöglich sein? Und warum sollte es nicht ebenfalls gelingen, bei dem großen Schatze unverbrauchter geistiger

Kraft in unserem katholischen Volke eine noch größere Zahl tüchtiger Leute für das weite Gebiet wissenschaftlicher Betätigung zu gewinnen? Weit wichtiger aber als die Zahl der Gebildeten ist und bleibt deren religiös-sittliche Qualität. Leute, von denen sich nicht viel Gutes für unsere Kirche erhoffen läßt, werden auch für das katholische Volk ohne Wert und Bedeutung sein.

Stets hat es uns schmerzlich berührt, wenn gebildete Katholiken in verurteilendem Tone von „Klerikalismus" und „Ultramontanismus" redeten. Sie verstanden darunter wohl eine angeblich übertriebene Einwirkung der kirchlichen Autorität auf die politische und soziale Welt. Übertreibungen sind Sache der Menschen, nicht der Religion. Die kirchliche Autorität beansprucht keine direkte Leitung, Führung, Vorstandschaft in politischen, sozialen, ökonomischen Dingen nach der rein weltlichen Seite hin. Aber all diese Dinge und Verhältnisse haben auch eine religiöse moralische Seite, und da ist die kirchliche Autorität an ihrem Platze, wenn sie ihre Forderungen stellt, das göttliche Sittengesetz erklärt, seine Beobachtung verlangt und sichert. Das ist die eigenste, hohe Aufgabe des priesterlichen Wirkens auch in unsern modernen konfessionellen Standesvereinen.

In seiner neuesten Schrift La conquête du peuple bemerkt Graf de Mun, es könne aus praktischen Gründen sich unter Umständen empfehlen, für das politische Gebiet von einer Union catholique abzusehen. Aber er verwirft den prinzipiellen Grund Fogazzaros, der da meint, die Forderung des katholischen Charakters hieße die Interessen der Religion mit denen einer politischen Partei identifizieren! Wie oft, sagt de Mun, habe ich dieselbe Meinung bei französischen Schriftstellern gefunden! Es ist in meinen Augen nur die gemilderte Form jener unheilvollen Illusion, von der jede revolutionäre Zweideutigkeit ausging, ich will sagen: die radikale Trennung der Politik und Religion, der erste Schritt, der zur offenen Feindseligkeit der einen gegen die andere führt!

In analoger Weise paßt das Gesagte auch auf das soziale Gebiet. Leo XIII. zählt zu den Faktoren der sozialen Reform neben Staat und Gesellschaft die Kirche. Demgemäß wollen und dürfen wir über aller Selbst- und Staatshilfe die Gotteshilfe nicht vergessen, die uns in der kirchlichen Lehre, in dem kirchlichen Hirtenamte verliehen ist. Nur so sind wir im stande, jene prinzipielle und moralische Superiorität zu bewahren, die der katholischen Auffassung, nach dem übereinstimmenden Urteil der geistigen Führer auf sozialem Gebiet, zueignet. —

Es ist zu allen Zeiten das Verhängnis unserer „Fortschrittlichen" gewesen, daß sie sich an die sinkende Fahne überlebter Systeme anklammerten. Der klar denkende und charaktervolle Katholik folgt stets nur einer Fahne, die niemals sinkt, dem hehren, heiligen Banner in der Hand des römischen Papstes, der Fahne Jesu Christi! Möchte diese Gesinnung, dieser Geist uns heute alle beherrschen, in Christo uns untereinander enge einigen mit der alten Liebe, dem alten Vertrauen, wie sie in den Jahren des Kulturkampfes unsere Stärke, unser Trost und unsere Freude waren.

Nicht ohne tiefe Rührung haben wir zuweilen die Bücher durchmustert, die Wilhelm Emanuel v. Ketteler zu seiner persönlichen geistlichen Lektüre benutzte, wie auch das Pontifikale, dessen er sich bei Erteilung der heiligen Weihen bediente. Mit fester Hand hatte der große soziale Bischof unterstrichen, was ihm für sich und für seine Priester als das Wichtigste erschien. Und was lag ihm vor allem am Herzen? Die Beherrschung des ganzen Lebens durch den religiösen, christkatholischen Gedanken, nicht eine „christliche Weltanschauung" bloß menschlicher Abstraktion, ohne Kirche und kirchliche Autorität, sondern das Christentum in seiner gesellschaftlichen Form, die Kirche, wie Christus sie gegründet und zur inneren Heiligung des Menschen, vor allem des Priesters, berufen und befähigt hat! Warme Liebe zur heiligen katholischen Kirche, glaubensstarke, begeisterte Hingabe an die heilige katholische Kirche, kindlich treuer Gehorsam gegen die heilige katholische Kirche, praktisches Tugendleben im Geiste der heiligen katholischen Kirche, das waren die Ideale seines Lebens! Das sind auch die Ideale, deren die heutige Zeit bedarf. Diejenige Nation, welche aus diesem Jungbrunnen den vollsten Becher zu schöpfen wagt, wird an die Spitze der Menschheit treten. Eine Zeit neuer Renaissance steht bevor, einer Renaissance, die wieder beim Christentum anknüpfen wird, nicht bei einem schwächlichen, nach der Welt hinschielenden Katholizismus, sondern beim vollen, ganzen Christentum, dem Jesus Christus, seine Lehre, seine Persönlichkeit, seine Kirche alles ist, — der Heiland der Welt, er, der einst in den Vorhallen des Tempels, als die Sonne erlosch, das trostvolle Wort gesprochen: Wer mir folgt, wandelt nicht in Finsternis, — lichte Pfade siegreichen Fortschritts, die zu den höchsten Höhen der Kultur, die zum Glück und in die Heimat führen!

Heinrich Pesch S. J.

Jesus und die Erwartung des Weltendes.

Bei den meisten protestantischen Kritikern gilt es als feststehende Ansicht, daß Jesus das Ende der Welt nahe glaubte und diese Lehre klar vorgetragen habe. Seit Jahren wiederholt Loisy bei jeder Gelegenheit seine Behauptung von diesem „Irrtum" Christi und kommt auch in seinem neuesten Werke Les Évangiles synoptiques[1] wieder darauf zurück. Denselben Irrtum im menschlichen Wissen Christi betonte kürzlich Professor Dr Schnitzer in seiner Erklärung im „Bayrischen Kurier"[2].

Tatsache ist, daß Jesus oft und nachdrücklich zur Wachsamkeit ermahnt: „Wachet demnach, weil ihr nicht wisset, zu welcher Stunde euer Herr kommen werde" (Mt 24, 42); „Wachet also, weil ihr weder Tag noch Stunde wisset" (Mt 25, 13); „Und was ich euch sage, sage ich allen: wachet" (Mk 13, 37); „Und ihr, seid bereit, denn der Menschensohn wird kommen, wann ihr es nicht vermutet" (Lk 12, 40). Er betont, daß er kommen werde wie ein Dieb in der Nacht; es werde sein wie zu Noes Zeiten; damals achtete man nicht auf die Mahnung; man lebte in den Tag hinein; plötzlich wie ein Blitz, so wird der Menschensohn erscheinen an seinem Tage (Lk 17, 24 26—30).

„Und von diesem Tage weiß niemand, auch nicht die Engel des Himmels, nur der Vater allein" (Mt 24, 36). Nun scheint es doch nahe zu liegen, wenn man von diesem Tage gar nichts weiß, daß man auch nicht wissen oder behaupten könne, er sei nahe, sehr nahe. Wer das sagt oder glaubt, der weiß schon viel, ja recht viel von diesem Tage. Denn sobald ich bestimmt weiß, daß ich bald, sehr bald sterben werde, kann ich nicht mehr sagen: von diesem Tage weiß ich nichts. Ferner haben wir soeben vernommen, der Heiland wolle, daß seine Mahnungen zu allen gelangen: „Was ich euch sage, sage ich allen!" Es steht aber aus anderweitigen Worten desselben Jesus fest: „Und gepredigt werden wird dieses Evangelium

[1] Vgl. Revue du Clergé français, 15. février 1908, 408.

[2] Germania, 12. Februar 1908, Erstes Blatt, Nr 35, S. 3—4.

vom Reiche auf der ganzen Erde zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen" (Mt 24, 14). Hiermit ist klar und deutlich ausgesprochen, daß das Ende jedenfalls nicht unmittelbar bevorstehe. Jesus sagt kurze Zeit vor seinem Hingang zum Vater: Das Evangelium werde allen Völkern auf der ganzen Erde (in universo orbe) verkündigt werden — wer so spricht, kann doch nicht zugleich das Ende in nächster Nähe erwarten. Jetzt verstehen wir auch, was jene Äußerung besagen will: „Was ich euch sage, sage ich allen" — also allen, denen das Evangelium soll verkündet werden! Alle sollen wachen, denn sie wissen nicht, wann der Menschensohn kommen werde!

Zunächst müssen wir uns mit dem Ausdruck beschäftigen: „das Evangelium vom Reiche" (evangelium regni). Der Vorläufer Johannes tritt auf und verkündet: „Tut Buße, denn das Reich der Himmel ist nahe"; genau wie der Täufer beginnt auch Jesus sein Predigtamt: „Tut Buße, denn das Reich der Himmel ist nahe" (Mt 3, 2; 4, 17); bei Markus (1, 15) heißt es von Jesu Predigt: „Die Zeit ist erfüllt, und nahe ist das Reich Gottes."

Vorerst eine Bemerkung. Bei Matthäus lesen wir durchschnittlich regnum coelorum (5, 3 10 19; 7, 21; 10, 7 ꝛc.), doch auch regnum Dei (6, 33; 12, 28); bei Markus und Lukas aber stets regnum Dei (Mk 1, 14 15; 4, 11 26 30; 9, 46 ꝛc. Lk 4, 43; 6, 20; 7, 28 u. dgl. m.), und zwar in den mit Matthäus und seinem regnum coelorum parallelen Worten Christi. Wie nämlich teilweise schon aus Daniel und besonders aus den Makkabäerbüchern erhellt, vermieden es die Juden, den Namen Gottes zu nennen, und setzten häufig statt dessen „Himmel"; z. B. Dn 4, 23; 1 Makk 3, 50 60; 4, 10 40; 9, 46; 12, 15. So ist denn der Ausdruck regnum coelorum bei den Juden und im Talmud ganz gebräuchlich; Matthäus behielt ihn meistens bei, da er ja aramäisch schrieb für Judenchristen und Juden, sich also ihrer Sprechweise bediente; Markus aber und Lukas schrieben für ihre Leser, Römer und Griechen, das denselben allein verständliche regnum Dei[1].

Es erging also von dem Täufer und von Jesus die Ankündigung: „Nahe ist, herbeigekommen ist das Reich Gottes!" Hier kommt alles darauf an, in welchem Sinne diese Verkündigung gemeint sei und einzig ver-

[1] Ausführlicher darüber bei Knabenbauer, Evangelium secundum Matthaeum I², Paris. 1903, 126 f (zu Mt 3, 2).

standen werden konnte. Nun aber ist es eine offen daliegende Tatsache, daß seit Jahrhunderten die Propheten eine Zeit der Zukunft ankündigten, in der Gottes Reich und Herrschaft sich über alle Völker erstrecken sollte, in der alle Nationen den Gott Israels anerkennen und in Gerechtigkeit ihm dienen werden (vgl. Is 2, 2—4; 11, 9 10; 19, 20—25; Ez 36, 23; 37, 28; Mich 4, 1—4); es ist jenes Reich, von dem es bei Daniel (2, 44) heißt: „In jener Zeit wird der Herr des Himmels ein Reich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört werden wird, jenes Reich, das dem Menschensohn gegeben wird" (vgl. Dan 7, 14). Und in den Psalmen heißt es: „Zum Herrn werden sich hinwenden alle Länder der Erde; denn dem Herrn gebührt die Herrschaft, er wird die Völker regieren — er ist der große König über die ganze Erde, herrschen wird er über die Nationen; sein Reich wird über alle herrschen; dein Reich ist ein Reich aller Zeiten und deine Herrschaft erstreckt sich über alle Geschlechter" (vgl. Ps 21, 28 29; 46, 3, 9; 102, 19; 144, 13; 145, 10 u. a.).

Waren die Aussprüche der Propheten etwa vergessen? Waren die Psalmen nicht das Gesangbuch der Priester und Leviten, etwa der Gemeinde fremd und unbekannt? Keineswegs! Wenn nun die Botschaft erschallte: „Nahe ist, herbeigekommen ist das Reich Gottes", mußte da nicht notwendigerweise jedem sich der Gedanke aufdrängen: Angebrochen sei jetzt die Zeit der Erfüllung jener Verheißungen, die Zeit, da Gottes Reich sich ausdehnen solle über alle Völker? Es steht ja überdies geschichtlich fest, was die Juden erwarteten. Sie erwarteten nicht das Ende der Weltzeit, sondern die Aufrichtung des Reiches Davids, des neuen Reiches Israel, welches herrschen sollte über die Völker — eine Erwartung, die im 17. sog. salomonischen Psalm (etwa aus der Zeit 63—48 v. Chr.) einen klassischen Ausdruck gefunden. Es spricht sich da ein inniges Flehen aus: der Herr möge erwecken den König, den Sohn Davids, der herrsche über Israel, die ungerechten Fürsten vernichte, die Israeliten wieder sammle, und der herrsche über die Völker. In gleicher Weise tritt uns diese Hoffnung der Juden auf ein entstehendes allgemeines Reich entgegen in den sibyllinischen Orakeln, im Buche Henoch, in der Assumptio Moysis, im Buch der Jubiläen, bei Philo[1]. Und was finden wir in den Evangelien? Das Volk will Jesum mit Gewalt zum König machen; er entzieht sich demselben; seine Jünger streiten untereinander, wer wohl die Ehrenplätze im kommenden

[1] Ebd. 14 f.

Reiche einnehmen, zur Rechten und Linken des Königs sitzen werde, — und den scheidenden Jesus bestürmen sie noch mit der Frage: „Wirst du jetzt das Reich Israel herstellen?“ (Vgl. Jo 6, 14 f; Mt 16, 20; Mk 10, 35 f; Lk 22, 24; Apg 1, 6.) Wo ist da eine Spur der endzeitlichen (eschatologischen) Anschauung?

Ganz richtig sagt Jul. Böhmer (Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes, Leipzig 1902, 159): „Jahwe heißt König als der Bereiter und Spender des vollkommenen Heiles für Israel und die Heiden, und so heißt er als König der Zukunft.“ Und F. Weber berichtet über die Ansichten der Juden in seinem Buche „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften“ (Leipzig 1897, S. 371 ff): „Das Volk Israel wird der Messias zur äußerlichen Verherrlichung, zur Herrschaft und zu geistlicher Vollendung führen. Dieses Dreifache ist Inhalt des messianischen Zeitalters; am Ende desselben ist das allgemeine Gericht, und dann geht die Zeit in die Ewigkeit über.“ Die Dauer des messianischen Zeitalters wird von den Rabbinern verschieden berechnet; einige nehmen nach Ps 71, 5 drei Generationen an, andere 100, 400, 600, 1000, 2000, 7000 Jahre.

Auf Grund dieser Tatsachen ist man vollauf berechtigt, jenen Kritikern zu sagen: Ihr betrachtet Jesum als Menschen, der die Anschauungen seiner Umgebung teilt; aber mit welchem Rechte schreibt ihr ihm von diesem Standpunkt aus die Meinung zu vom nahen Ende der Welt? Diese Ansicht lebt ja gar nicht in dem Milieu, über dessen Anschauungen er sich nicht erheben soll! Er müßte also etwas Neues gelehrt haben. Das führt uns auf das Gebiet der Aussprüche Christi selbst.

Zunächst kommen hier in Betracht die sog. eschatologischen Reden Christi. Als der Heiland gegen Ende seines Lehramtes den Jüngern in Betreff des Wunderbaues des Tempels sagte, daß auch nicht ein Stein auf dem andern gelassen werden sollte, fragten sie: „Wann wird das sein, und welches ist das Zeichen deiner Ankunft und des Endes der Welt?“ Die Antwort Christi bietet bei den drei Synoptikern dieselbe Gliederung; sie beginnt mit einer allgemeinen Warnung: „Sehet zu, daß euch niemand verführe; falsche Messias werden aufstehen; Kriege und verschiedene Bedrängnisse werden sein; die Bekenner Christi werden verfolgt und getötet werden; Lügenlehrer stehen auf, und bei Überhandnahme der Bosheit wird die Liebe vieler erkalten; nur wer ausharret, wird gerettet.“ — Man sieht, die Mahnungen sind ganz allgemein, sie betreffen Zustände, wie sie im Leben der Einzelnen und der Völker sich einstellen. Der Heiland will eben sagen: Das

Wichtigste ist, daß jeder sich vor Verführung hüte bei den mannigfachen äußeren und inneren Gefahren und Anfechtungen; so bei Mt 24, 1—14; Mk 13, 1—13; Lk 21, 5—16.

Jetzt erst, nach dieser allgemeinen Charakterisierung der bevorstehenden Zeit, antwortet Jesus auf die erste Frage: „Wann wird das sein?" nämlich die Zerstörung des Tempels? Er gibt ihnen die Zeichen, die unmittelbar der Eroberung Jerusalems vorhergehen werden: Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte und große Bedrängnis (Mt 24, 15—21. Mk 13, 14—20), Anfang der Belagerung Jerusalems (Lk 21, 20—23). Was auf die Verwüstung Jerusalems folgen werde, berichtet am deutlichsten Lukas (21, 24): „Und sie werden durch die Schärfe des Schwertes fallen und gefangen geführt werden unter alle Völker, und Jerusalem wird zertreten werden von Völkern, bis die Zeiten der Völker erfüllt sind."

Dann geht die Rede Jesu über zur Beantwortung der zweiten Jüngerfrage: „Was ist das Zeichen deiner Ankunft und des Endes der Welt?" Sie erhalten die Auskunft: „In jenen Tagen nach jener Trübsal wird die Sonne verfinstert" ꝛc., so bei Mk 13, 24; bei Lukas (21, 25) schließt sich an die Erfüllung der Zeiten der Völker die Aussage an: „Und es werden Zeichen sein an der Sonne, am Monde und an den Sternen." Bei Matthäus (24, 14) lesen wir schon früher, das Evangelium müsse auf der ganzen Erde verkündigt werden zum Zeugnisse für alle Nationen, und *dann* komme das Ende. Nach dem Falle Jerusalems wird die Warnung vor Falschlehrern und falschen Messias eindringlich wiederholt und ein solcher Ansturm von gefährlicher Verführung und Bedrängnis in Aussicht gestellt, daß selbst, wenn es möglich wäre, die Auserwählten verführt würden; daran schließt sich die Vorhersagung: „Alsbald aber nach der Bedrängnis jener Tage wird sich die Sonne verfinstern" ꝛc. (Mt 24, 23—31).

Wir sehen also bei allen Synoptikern, daß ein allerdings unbestimmter Zeitraum zwischen der Eroberung Jerusalems und der Ankunft Christi deutlich gekennzeichnet wird. Bei Lukas müssen „die Zeiten der Völker" erfüllt werden. Welches diese sind, lehrt uns die Fassung der Rede bei Matthäus: „Das Evangelium des Reiches muß auf der ganzen Erde gepredigt werden *zum Zeugnisse für alle Völker*." Matthäus und Markus schieben nach dem Falle Jerusalems vor den Zeichen der Ankunft eine Periode der Gefahr, Verführung und Bedrängnis ein durch falsche Propheten (Lk 21, 24 ff. Mt 24, 23—29. Mk 13, 21—24). Daraus erhellt auch, wie das Folgende zu fassen sei: „Vom Feigenbaum aber lernt

das Gleichnis: Wann sein Zweig zart wird und Blätter treibt, so wisset ihr, der Sommer sei nahe; so auch ihr; wenn ihr dieses alles sehet, wisset, daß es nahe ist vor der Türe" (Mt 24, 32. Mk 13, 28). Will man nicht einen offenkundigen Widerspruch mit den vorher ausgeführten Gedanken annehmen, so kann der Sinn dieser Worte nicht der sein, als sollten die meisten der Angeredeten noch Zeugen jener endzeitlichen Vorzeichen sein; es genügt, wenn noch manche der Angeredeten die Vorzeichen für den Sturz Jerusalems erleben.

Es wäre verkehrt, wollte man die Anrede „ihr" pressen. Es ist die Sprechweise, die bei allgemein und für alle Zeiten geltenden Aussprüchen in den Evangelien die gewöhnliche ist. Einen andern Wink kann man der Darstellung bei Lukas entnehmen. Er unterbricht die Rede durch den Satz: „Und er sagte ihnen ein Gleichnis" (21, 29). Man hat gerade bei Lukas schon öfter die Beobachtung gemacht, daß er durch solche Zwischensätze die enge Verbindung mit dem Vorhergehenden in Abrede stellen und das Folgende einer andern Gelegenheit zuteilen wolle[1]. Es ist also nicht unwahrscheinlich, daß diese Worte sich nicht auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen sollen, sondern eine nachträgliche Ergänzung bringen zu dem, was den Zeitgenossen näher lag, zur Weissagung über Jerusalem. Bei Mt 23, 36 lesen wir am Schlusse der Strafrede: „Wahrlich sage ich euch: alles dieses wird über dieses Geschlecht kommen." Jene Strafrede bringt Lukas nicht. Aber wir können mit Recht annehmen, daß fast dieselben Worte auch hier die gleiche Beziehung haben; denn bei Matthäus stehen sie in der Drohweissagung: Siehe, euer Haus wird euch verödet gelassen werden. Lesen wir nun hier sinngetreu dieselbe Äußerung: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis alles geschieht, so legt es sich von selbst nahe, sie im gleichen Sinne zu fassen[2].

Jesus kleidet seine Lehre vom Reiche Gottes meistens in das Gewand von Parabeln. Sehen wir zu, ob wir für unsere Frage neue Aufschlüsse gewinnen. Das allmähliche Wachstum und die schließlich zu erzielende Ausdehnung des Reiches Gottes werden versinnbildet im Senfkorn: „Das Reich Gottes ist gleich einem Senfkorn; es wird gesät; es ist das kleinste unter allen Samen; wächst es aber, so ist es größer als die Kräuter, es

[1] Nachweise dafür vgl. Knabenbauer, Evangelium secundum Lucam², Paris. 1905, 570.

[2] Vgl. Revue biblique 1894, 81 f und Texte und Untersuchungen X 2, 600 f.

wird ein Baum, so daß die Vögel des Himmels kommen und in seinen Zweigen nisten." Macht der Vergleich und das anzustrebende Ziel nicht Anspruch auf eine gewisse Zeitdauer? Und wenn wir vom Sauerteig hören, der in Weizenmehl gelegt wird, bis es ganz durchsäuert ist, legt sich alsbald derselbe Gedanke nahe, den wir bei Mt 24, 14 finden: „Und gepredigt werden wird dieses Evangelium auf der ganzen Erde zum Zeugnis für alle Völker: und dann wird das Ende kommen." Die gleiche Verkettung von Vorstellungen kehrt wieder, wenn der Herr selbst erklärt, der Acker, auf den der Same gesät wird, ist die Welt (ager autem est mundus). Der gute Same wächst heran, der Feind säte Unkraut; beides will der Herr auf dem Acker belassen bis zur Ernte; die Ernte ist das Ende der Welt. Jetzt sät Jesus den Samen, und derselbe Jesus sollte glauben, auch die Ernte, das Ende der Welt, stehe unmittelbar bevor, trotz des Vortrages einer solchen Parabel? (Mt 13, 31 33 38 39.)

Außerdem finden wir eine Reihe von Parabeln, in welchen die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit einer gegen die Erwartung längeren Zeitdauer klar angedeutet wird. So ermahnt Jesus, wir sollten den Dienern gleichen, die ihren Herrn erwarten, damit sie ihm sogleich öffnen, wenn er kommt und anklopft: „Selig sind sie, die der Herr, wenn er kommt, wachend findet; wahrlich sage ich euch, er wird sich gürten, wird sie zu Tische liegen heißen und wird herumgehen und sie bedienen." Sollte es nun ohne Bedeutung sein, wenn hinzugefügt wird: „Und wenn er in der zweiten Nachtwache kommt, und wenn in der dritten, selig sind sie, falls er es so trifft"? Die Ungewißheit der Rückkehr, die sich verspäten kann, ist klar gezeichnet (Lk 12, 36—38). Das gleiche lehrt uns die Stelle bei Markus: „So wachet; denn ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommt, abends oder um Mitternacht oder um den Hahnenschrei oder morgens." Man wird doch die Ausführung, welche die vier Nachtwachen im einzelnen aufzählt, nicht ganz bedeutungslos finden wollen: also liegt die Möglichkeit einer längeren Dauer klar gezeichnet vor Augen.

Noch deutlicher sprechen andere Parabeln. Der schlechte Knecht denkt bei sich: „Mein Herr zögert zu kommen", und deswegen wird er übermütig, mißhandelt die Mitknechte und führt ein schwelgerisches Leben (Mt 24, 48. Lk 12, 45). Und in der Parabel der zehn Jungfrauen, die den Bräutigam festlich empfangen sollen, da kommt er nicht zur gehofften Zeit: der Bräutigam verzieht, zögert zu kommen; über das lange Warten schlafen sie ein; da um Mitternacht endlich zieht er heran, und auf den

Weckruf erheben sie sich (Mt 25, 5). Nicht weniger deutlich ist die Parabel vom Manne, der in die Fremde reist und seinen Dienern sein Geld übergibt, damit sie mit demselben auf Gewinn ausgehen; da heißt es: „Nach langer Zeit aber kam der Herr jener Knechte und hielt Abrechnung" (Mt 25, 19).

Man sollte meinen, es sei in diesen Parabeln der Gedanke an die Möglichkeit einer langen Dauer bis zur Ankunft des Herrn sehr klar ausgesprochen. Jedenfalls machen sich jene einer groben Unbill schuldig, die trotzdem Jesus beschuldigen, er habe das nahe Ende der Welt selbst geglaubt und gepredigt.

Dabei besteht die unleugbare Tatsache, daß die ersten Christen auf die baldige Ankunft Christi hofften und daß eine ähnliche Hoffnung auch den Aposteln nicht fremd war. Heutzutage weisen Prediger und Beichtväter bei Ermahnungen zum tadellosen Leben wohl auf den Tod und das besondere Gericht nach dem Tode hin, aber es fällt keinem bei, zu sagen: „Bewahre dich untadelig bis zum Tage des Herrn, bis zu seiner glorreichen Ankunft!" Und doch ist es kein geringerer als der Apostel Paulus, der wiederholt gerade diesen Beweggrund und diesen Hinweis auf den Endabschluß den Empfängern seiner amtlichen Sendschreiben ans Herz legt. So schreibt er an die Korinther: „Ihr erwartet die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus, der euch befestigen wird bis ans Ende untadelig am Tage der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus" (1 Kor 1, 7 f), und an die Philipper: „Der in euch das gute Werk angefangen hat, wird es auch vollenden bis zum Tage Christus Jesus' . . . damit ihr lauter und ohne Anstoß seid auf den Tag Christus'" (Phil 1, 6 10). Timotheus wird ermahnt: „Halte das Gebot unbefleckt, untadelhaft bis zur Ankunft [Vulg.: bis zur Erscheinung, ἐπιφανείας] unseres Herrn Jesus Christus" (1 Tim 6, 14), und im Briefe an Titus wird gesagt: „Erschienen ist die Gnade Gottes unseres Heilandes allen Menschen . . ., damit wir fromm leben in dieser Jetztzeit, erwartend die selige Hoffnung und Ankunft (Erscheinung) der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus (Tit 2, 11 ff). Desgleichen spricht der Apostel den Thessalonichern seinen Wunsch aus: „Euch aber mehre und mache überreich der Herr eure Liebe zueinander . . . zur Befestigung eurer Herzen, tadellos in Heiligkeit vor Gott und unserem Vater bei der Ankunft (ἐν τῇ παρουσίᾳ) unseres Herrn Jesus Christus mit allen seinen Heiligen" (1 Thess 3, 12 f). Auch der Apostel Jakobus schreibt an die zwölf Stämme in der Zerstreuung (Jak 5, 8 f): „Seid also geduldig, Brüder, bis zu der Ankunft (ἕως τῆς παρουσίας) des Herrn;

geduldet euch denn und kräftiget eure Herzen, weil die Ankunft des Herrn nahegekommen ist (ἡ παρουσία ἤγγικεν)" u. dgl. m.

Es bestand demnach eine Hoffnung auf die baldige Wiederkunft des Heilandes in Herrlichkeit. Der Apostel Paulus selbst macht kein Hehl daraus, daß es ihn verlange, ohne Tod mit der Verklärung umkleidet zu werden (2 Kor 5, 1—5); er möchte gern unter denen sein, die, ohne vorher zu sterben, beim letzten Trompetenstoß, bei der Auferstehung der Toten umgewandelt werden und Christo entgegeneilen (1 Kor 15, 51. 1 Thess 4, 14—16). Was sagen wir dazu? Zu verwundern wäre, falls man damals anders gedacht und gehofft hätte. Die Mahnungen des Herrn lauten klar: „Seid bereit! Zur Stunde, die ihr nicht kennt, wird der Menschensohn kommen, kommen unvermutet wie ein Dieb in der Nacht" u. dgl. m. Es ergibt sich tatsächlich aus Christi Worten, alle sollen sich stets für seine Ankunft bereit halten.

Daß man nun diese in einer nicht zu fernen Zukunft erwartete und hoffte, legte sich aus verschiedenen Gründen nahe. Bei der Auffahrt Christi schauten die Jünger ihm sehnsüchtig nach, bis eine Wolke ihn dem Anblick entzog. Die Trauernden tröstet der Engel: „Dieser Jesus wird ebenso kommen in derselben Weise, wie ihr ihn zum Himmel gehen geschaut habt" (Apg 1, 11). Was lag psychologisch näher als der Wunsch und die Sehnsucht, er möchte bald wiederkommen. Bei den damaligen geographischen Kenntnissen schien die rasche Verbreitung des Evangeliums durchaus der Ansicht günstig, die Worte Christi von der Predigt auf der ganzen Erde und dem darauf folgenden Ende (Mt 24, 14) würden in Bälde ihre Erfüllung erlangt haben. Trägt ja doch der Apostel Paulus kein Bedenken, im Briefe an die Römer (ca 58 n. Chr.; Harnack will ihn schon 53—54 setzen) zu schreiben: „Ich danke Gott, weil euer Glaube kundbar wird in der ganzen Welt" (man spricht von ihm in der ganzen Welt). Und wo er die Frage erörtert, ob die Juden auch Gelegenheit hatten, die Verkündigung des Evangeliums zu vernehmen, da ruft er aus: „Haben sie etwa nicht gehört? Ja doch: über die ganze Erde ging aus ihr Schall, und bis an die Enden des Erdkreises ihr Wort" (Röm 1, 8; 10, 18). Nur einige Jahre später (um 63) schreibt er im Briefe an die Kolosser: „Das Evangelium ist in der ganzen Welt und es trägt Frucht und wächst heran"; „das Evangelium ist gepredigt bei aller Kreatur unter dem Himmel" (Kol 1, 6 23). Um so mehr mußte sich diese Hoffnung bei den Gläubigen einstellen, sobald Verfolgungen und Bedrängnisse über sie hereinbrachen;

da schien es ja die Ehre des Heilandes selbst zu erfordern, daß er durch seine glorreiche Erscheinung die Feinde zu schanden mache und seinen Getreuen Triumph und Herrlichkeit verleihe. Und wenn man etwas sehnlichst wünscht, wie leicht verwandelt sich da ein Schein von Wahrscheinlichkeit in einen triftigen Hoffnungsgrund? Wie wäre man da in der Stimmung gewesen, die Winke für eine lange Zeitdauer, wie selbe in den Parabeln klar vorliegen, in ernste Erwägung zu ziehen oder auch nur zu beachten?

Hätte man die Apostel gefragt: Wird die Parusie bald eintreten oder nach hunderten und tausenden Jahren? Was hätten sie antworten können? Einzig und allein: Wir wissen es nicht! Was Paulus wirklich weiß und was er denkt, das hat er schon in seinen frühesten Briefen niedergelegt. Ein falscher Prophet, und wie es scheint, ein dem Paulus fälschlich zugeschriebener Brief hatten die Thessalonicher in Aufregung versetzt, als stehe der Tag des Herrn unmittelbar bevor (quasi instet dies Domini). Gegen diese falsche Ausstreuung eifert der Apostel: „Niemand soll euch betrügen; es muß zuerst der große Abfall kommen und der Mensch der Sünde offenbar werden, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich erhebt über alles, was Gott genannt wird, so daß er in den Tempel Gottes sich setzt, sich selbst als Gott vorstellend. Denkt ihr denn nicht daran, daß ich euch das gesagt habe, als ich bei euch war? Ehe aber dieser auftreten kann, muß noch ein Hindernis, das ihn aufhält, aus dem Wege geschafft werden" (2 Thess 2, 3—6). Demnach weiß der Apostel: die nächste Nähe ist ausgeschlossen; zuerst muß der große Abfall kommen, dann der Antichrist auftreten; dann wird die Parusie eintreten. Ob das bald geschehen werde, weiß er nicht; er schreibt im ersten Briefe an die Thessalonicher: Sie sollen nüchtern sein, angetan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Hoffnung des Heiles; Christus ist für uns gestorben, „damit wir, mögen wir nun (bei seiner Ankunft) leben oder entschlafen sein, mit ihm leben" (1 Thess 5, 10).

Wiederholt mahnt der Heiland mit Hinweis auf seine Ankunft zur Wachsamkeit. Wie der Heiland gesprochen und gemahnt, in gleicher Weise mahnt der Apostel. Wie sollte er anders reden? Der Heiland will demnach, daß die Seinen stets seiner Ankunft entgegenharren. Und daß wir dieses in einem wahren und wirklichen Sinne vermögen, darüber gibt uns den erwünschten Aufschluß ein Wort des Heilandes bei Jo 14, 3: „Wenn ich hingegangen bin und euch die Stätte bereitet habe, komme ich wieder (iterum venio) und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch

ihr seid." Die Worte sind aus der Abschiedsrede an die Apostel. Als Johannes diese Worte schrieb, waren alle übrigen Apostel gestorben. Der Herr also war seinem Worte gemäß gekommen und hatte sie zu sich mitgenommen. Haben wir hier nicht einen deutlichen Wink, daß der Heiland selbst uns eine weitergehende Fassung seines Wiederkommens nahe legt? Der Tod des Einzelnen bringt ihn vor Christi Richterstuhl; Christus als Richter kommt wirklich, sozusagen beim Sterben des Einzelnen; es gelten alle die Mahnungen Christi zur Wachsamkeit ob der Ungewißheit der Zeit und Stunde auch für die Zeit des Todes; auch der Tod kommt als Dieb in der Nacht. Desgleichen wird auch in der Geheimen Offenbarung des hl. Johannes (3, 3) dem „Engel der Kirche von Sardes" geschrieben: „Wenn du nicht wachest, so komme ich zu dir wie ein Dieb, und du wirst nicht wissen, zu welcher Stunde ich kommen werde." Es dürfte daher die Ansicht nicht zu gewagt erscheinen, daß der Heiland das Kommen des Menschensohnes im Doppelsinne verstanden wissen wolle[1].

Zweierlei dürfte aus vorstehendem sich ergeben: Jesus hat nie dem Gedanken Ausdruck gegeben, seine zweite Ankunft stehe nahe bevor; er hat klar durchblicken lassen, sie könne sich auf lange Zeit verzögern. Daher ist der Vorwurf der Kritiker nach allen Regeln der Auslegung als völlig unberechtigt abzuweisen.

Sodann wird man leicht verstehen, wie trotz der Andeutungen Christi, die auf eine längere Dauer hinweisen, in den ersten Zeiten die Hoffnung auf sein baldiges Wiederkommen die Gemüter lebhaft beschäftigen konnte.

[1] Eine ausführlichere Darlegung, gestützt durch Zeugnisse aus den heiligen Vätern, vgl. bei Knabenbauer, Evangel. sec. Matth. II² 358 (zu Mt 24, 44).

Jos. Knabenbauer S. J.

Die heiligen Sakramente.

(Zu Satz 39—51 des Dekretes Lamentabili sane.)

I. Die heiligen Sakramente im allgemeinen.

Vom Erlösungstode Christi gehen wie von einer nie versiegenden Quelle die übernatürlichen Gnaden aus; sie brauchen bloß in die Seelen der Gläubigen geleitet zu werden. Dies geschieht in den heiligen Sakramenten. Die Sakramente der Kirche begleiten uns denn auch von der Wiege bis zum Grabe. Es sind heilige Zeichen, die schon durch die Handlungen, in denen sie sich vollziehen, und die Worte, mit denen sie gespendet werden, eine geheimnisvolle Sprache zum christlichen Herzen reden und ihm die beseligenden Gnadenwirkungen anzeigen, die an ihren Vollzug sich knüpfen. Es sind aber nicht bloße Zeichen, wesenlose Schemen, wie sie in andern Religionen sich finden, sie ragen sogar weit empor über die heiligen Riten und Gebräuche des israelitischen Kultus im Alten Testamente. Denn während diese Gottes Gnadenhilfe bloß bezeichneten, hat Gott im Neuen Bunde die Sakramente geradezu zu Ursachen der Gnade gemacht. Es klebt an den Sakramenten sozusagen das Herzblut des Erlösers, das sie geadelt hat und sie zu Spendern der Gnade erhebt. Nicht die persönliche Würde des Menschen, welcher das sakramentale Zeichen vollzieht, nicht die Glaubensinnigkeit und Inbrunst des Empfängers ist es, die bei der Taufe, bei der Firmung, bei der letzten Ölung die Gnade Gottes herabruft. Die heilige Handlung selber in sich bewirkt die Wiedergeburt der Seele, ihre Stärkung und Vollendung zum Kampfe, die letzte Vorbereitung auf den Eintritt in die himmlische Glorie.

Für jeden, der einen Begriff von der übernatürlichen Gnade hat, ist es klar, daß nur Gott bzw. der menschgewordene Sohn Gottes die Macht besitzt, jene Zeichen zu bestimmen, an welche die Gnade wie eine Wirkung an ihre Ursache gebunden sein soll. Daher war es immerfort Überzeugung der Kirche, daß die Sakramente von Christus eingesetzt seien, und daß es nicht in ihrer Macht liege, das Wesen der sakramentalen Zeichen

zu ändern. Die Kirche schreibt sich wohl die Macht zu, die Spendung der Sakramente zu regeln, dieselben mit einem Kranze sinnreicher Zeremonien zu umgeben, doch salva eorum substantia: ihr Wesen muß unberührt bleiben. Das ist die kirchliche Lehre.

* * *

Die Auffassung über die Sakramente muß sich aber von Grund aus ändern, wenn man keine übernatürliche Offenbarung und folgerichtig auch keine übernatürliche Gnadenordnung anerkennt; wenn man in Christus einen bloßen Menschen sieht, den Erlösungs- und Sühnecharakter seines Todes leugnet und das gesamte Christentum als ein Ergebnis rein natürlicher Faktoren hinstellt. Dann bleibt nichts übrig, als den Konzilsdefinitionen den Gehorsam und den Glauben kündigen. Da man die Leugnung der Gottheit Christi nicht gern allzu deutlich hervortreten läßt, versucht man die Einsetzung der Sakramente durch Christus in Frage zu ziehen und entwertet endlich dieselben vollständig, indem man sie zu bloßen, im Laufe der Zeiten von Menschen erfundenen Symbolen stempelt, für die natürlich niemand eine Gnadenwirkung zu garantieren vermag. Diesen Weg hat auf Grund seiner rationalistischen Prinzipien der Modernismus eingeschlagen. Wir sehen dies aus den im Dekret Lamentabili sane verurteilten Sätzen 39—41.

Satz 39. Die Meinungen über den Ursprung der Sakramente, von denen die Väter auf dem Konzil von Trient beherrscht waren und welche ohne Zweifel auf ihre dogmatischen Kanones Einfluß geübt haben, sind weit verschieden von den Ansichten, welche heute bei den Erforschern der christlichen Vorzeit mit Recht obwalten.

Satz 40. Die Sakramente sind daraus entstanden, daß die Apostel und ihre Nachfolger unter Einwirkung von Umständen oder Vorkommnissen eine Idee oder eine Absicht Christi ausgelegt haben.

Satz 41. Die Sakramente haben eigentlich nur den Zweck, daß sie dem Menschen die allzeit wohltätige Gegenwart des Schöpfers ins Gedächtnis rufen.

Diese Sätze finden sich bei Loisy: Autour d'un petit livre 223 ff und „Evangelium und Kirche", deutsche Ausgabe S. 164 u. 180. Wir werden im folgenden den Ausführungen Loisys sozusagen Schritt für Schritt zu folgen und

sie auf ihren Wert zu prüfen haben. Zunächst wendet sich Loisy gegen das Konzil von Trient, um dessen Autorität zu untergraben. Er behauptet in Autour d'un petit livre 223: „Wenn man näher zusieht, erkennt man leicht die Anschauungen über den Ursprung der Sakramente, die sich jene machten, welche die Dekrete formuliert haben. Diese Anschauungen stehen in Beziehung zur Kenntnis, die man zur damaligen Zeit von den Uranfängen des Christentums hatte, d. h. sie sind weit entfernt von dem, was die heutigen Geschichtsforscher, selbst Katholiken, lehren. Ich würde Ihnen Namen nennen, wenn sich diese nicht von selber Ihrem Geiste aufdrängten. Daß die Anschauungen der Väter von Trient auf ihre dogmatischen Kanones einwirkten, ist ganz natürlich; aber das ist kein Grund, warum diese Meinungen auch uns beherrschen sollten, und die Geschichtsforscher, von denen ich spreche, scheinen keinen Skrupel gehabt zu haben, sich von denselben freizumachen." In diesem Abschnitt erkennt man unschwer den Satz 39 mit seinen einzelnen Teilen wieder. Daß dieser Satz mit dem gesamten katholischen Fühlen und Denken in Widerspruch steht, ja geradezu häretisch ist, liegt auf der Hand. Er ist übrigens nur eine Anwendung des ebenso unkatholischen 23. Satzes, in welchem behauptet wurde, daß ein Gegensatz bestehe zwischen den in der Heiligen Schrift erzählten Tatsachen und den Glaubenssätzen der Kirche, welche sich auf dieselben stützen. Für den Katholiken gibt es nur eine Wahrheit. Wenn die Kirche eine Tatsache definiert hat, so weiß der Katholik, daß diese Tatsache besteht. Was dogmatisch wahr ist, kann nicht historisch falsch sein. Loisys Vorgehen ist die unglückselige Anwendung des Grundsatzes: Quod non est in actis non est in mundo verbunden mit dem großen Grundgesetze der rationalistischen Kritik: „Was nicht zu unserem philosophischen Agnostizismus und Immanentismus paßt, darf nicht in den Quellen stehen, und steht es doch darin, so muß es ausgeschieden werden." Kein ehrlicher Geschichtsforscher wird sich zu einem so offenkundigen Mißbrauch des negativen Argumentes verleiten lassen. Überdies weiß der Katholik, daß für ihn auch die Überlieferung und nicht bloß die Heilige Schrift als Glaubensquelle zu gelten hat.

Welches sind nun die Gelehrten, auf welche sich Loisy beruft? Wohlweislich hat er die Liste seiner Gewährsmänner nicht mitgeteilt, sonst würden wohl Harnack und Pfleiderer, Renan und Réville obenan stehen — Namen, die dem Katholiken viel besagen, aber nie „Kronzeugen der christlichen Wahrheit" bedeuten. Es mag auch sein, daß vereinzelte Katholiken allzu vertrauensselig solchen Spuren folgten und Entwicklung annahmen, wo keinerlei Entwicklung ist. Aber Loisy mußte sie nennen, damit es möglich werde, ihre Beweise zu prüfen; denn so viel, als sie zu beweisen vermögen, gilt ihr Ansehen, nicht mehr.

Nur wer am Glauben Schiffbruch gelitten und mit der Kirche gebrochen hat, kann behaupten, die Vater des Konzils von Trient hätten sich bei ihren dogmatischen Entscheidungen von falschen historischen Anschauungen leiten lassen. Der Geist Gottes wacht über seiner Kirche und läßt sie nicht in Irrtum stürzen. Die Väter des Konzils stützen sich bei ihren Entscheidungen nicht auf wankende historische Meinungen, sondern auf die stets lebendige Glaubensüberzeugung der Gegenwart sowohl wie der vergangenen Jahrhunderte, und was an historischem Material,

sei es aus der Heiligen Schrift sei es aus der Überlieferung, eintritt in ihre dogmatischen Entscheidungen, sind Tatsachen, nicht Meinungen. Übrigens ist es, auch abgesehen von der Glaubenssphäre, eine ans Pathologische grenzende Selbstüberhebung der rationalistischen Wissenschaft, wenn sie, die gründlichen historischen Studien der nachtridentinischen Theologie vornehm ignorierend, sich als die einzige Hüterin geschichtlicher Wahrheit aufspielt.

Satz 40 — er ist Loisys „Evangelium und Kirche" S. 164 entnommen — zeigt uns die Haupttaktik Loisys im Kampfe gegen die katholische Sakramentenlehre auf. Es gilt nämlich für ihn einerseits die Einsetzung der Sakramente durch Christus aus dem Wege zu räumen, anderseits aber eine Grundlage zu gewinnen, um so reden zu können, als glaube er noch an eine Einsetzung durch Jesus Christus. Der Hauptschachzug Loisys beruht nun darin, alles, was sich im Leben Jesu an Stellen findet, die auf eine Einsetzung von Heilsriten hinweist, in die Zeit nach dem Tode Jesu zu verlegen und, dem Scheine nach wenigstens, dem auferstandenen Christus in den Mund zu legen. Daß dies nur ein freventliches Spiel ist, muß uns klar sein. Loisy anerkennt die Auferstehung Jesu nicht als geschichtliche Tatsache. Für ihn ist historisch mit dem Tode Jesu alles aus. Was Christus in seinem sterblichen Leben betrifft, so behauptet Loisy: „Die Idee eines systematischen Kultusprogramms, das Jesus selbst vor seinem Leiden aufgestellt hätte, in welchem die sieben Sakramente ihren bestimmten Platz haben sollten, mit der Angabe dessen, was die scholastische Theologie als ihre Materie und Form hat bezeichnen wollen, hält vor der Kritik nicht stand" (Autour d'un petit livre 154). Eine wundervolle Entstellung der gesamten Frage! Loisy wird doch nicht im Ernste den Vätern von Trient die Meinung unterschieben wollen, Jesus habe sich vor seine Apostel hingestellt und gesagt: „Es gibt sieben heilige Sakramente, Taufe, Firmung usw. Die Materie der Taufe ist natürliches Wasser, die Form: Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." Und doch, das versucht Loisy bei der Kritik fast eines jeden heiligen Sakramentes seinen Lesern weiszumachen. Ist es ehrlich, die Sache so ins Lächerliche zu treiben? Gibt es keine natürlichere Weise, sich den Heiland vorzustellen, wie er die Apostel unterrichtet über die Gnade der Wiedergeburt in der Taufe, über die Spendung des Heiligen Geistes durch die Handauflegung, über den Sündenerlaß gegenüber dem reumütigen Sünder, über den Segen Gottes, der sich im neuen Gottesreiche an den Bund der Ehegatten knüpft? Wer einmal das Evangelium gelesen und erfaßt hat, dem wird es nicht zu schwer fallen, sich vorzustellen, in welcher Weise wohl der Herr seine Apostel über die Heilsriten im Reiche Gottes unterrichtet habe. Die systematische Ordnung und Zusammenfassung unter einen Begriff, die schulmäßige Verarbeitung konnte der Heiland getrost der theologischen Wissenschaft in seiner Kirche überlassen, nachdem er die Heilsgebräuche in ihrem Wesen selbst bestimmt und mit seinem Herzblut befruchtet hatte.

In „Evangelium und Kirche" (deutsche Ausgabe S. 161) gibt sich Loisy den Anschein, als wolle er wenigstens indirekt in irgend welcher Weise die Sakramente auf den historischen Christus zurückführen. „Die Sakramente", so sagt er an

jener Stelle, „sind nur aus dem Gedanken und Willen Jesu hervorgegangen und von den Aposteln und ihren Nachfolgern durch die Erkenntnis der Verhältnisse und Tatsachen und unter deren Druck interpretiert worden." Daß auch diese Erklärung nur eine Ausflucht war, ersehen wir aus Loisys Simples réflexions 84, wo es heißt, Jesus habe überhaupt an Sakramente der Kirche nicht gedacht und keinerlei Absicht gehabt, für solche Vorsorge zu treffen. Jedenfalls hat das Heilige Offizium mit vollem Grund eine bloß einschlußweise Einsetzung der heiligen Sakramente durch Christus als unvereinbar mit der kirchlichen Lehre hingestellt.

In „Evangelium und Kirche" (deutsche Ausgabe S. 180) hatte Loisy in Betreff der Sakramente geschrieben: „Diese Symbole tun der göttlichen Majestät nicht den geringsten Abbruch, vorausgesetzt natürlich, daß ihre Wirkung nichts Magisches hat und daß sie, anstatt sich zwischen Gott und den Menschen zu drängen, diesen nur an die stets heilsame Gegenwart seines Schöpfers erinnern." Diesen Worten ist offenbar Satz 41 im Dekret Lamentabili sane entnommen[1]. Loisy beklagt sich nun (Simples réflexions 85), daß ihm durch die Verurteilung Unrecht geschehen sei, die eben zitierte Stelle sei nur eine Antwort gegen Harnack, der in den katholischen Sakramenten „ein Attentat auf die göttliche Majestät" erblickt habe; die Wirksamkeit der Sakramente habe er kurz vorher auseinandergesetzt. Allein Loisy durfte als Katholik den Satz auch so, wie er im Kontexte vorliegt, nicht schreiben. Er mußte wissen, daß Harnack seine Angriffe gegen die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato richtete. Seine Antwort hat bloß dann einen Sinn, wenn er diese Lehre preisgibt und mit den rationalistischen Protestanten in den Sakramenten leere Symbole sieht. Was Loisy kurz vorher über die sakramentale Wirksamkeit gesagt hatte, nämlich die Sakramente seien „christlich-religiöse Akte . . ., in denen Christus lebt und wirkt, wie er auch in der Kirche lebt und wirkt", vermag nicht über die Inhaltlosigkeit seines Sakramentenbegriffs hinwegzutäuschen. Loisy gebraucht noch immer katholische Redewendungen von einer übernatürlichen Wirksamkeit, von einem Fortleben Christi in der Kirche, die jeden wahren Gehalt bei jenem verloren haben, der eine übernatürliche Offenbarung und Ordnung selbst leugnet, und für den Christus ein bloßer Mensch, ja ein enthusiastischer Schwärmer ist. Wer in den Sakramenten nur menschliche Erfindungen erblickt wie Loisy, kann konsequenterweise nicht im Ernste behaupten wollen, die Sakramente seien mehr als leere Symbole. Dies zeigt sich denn auch klar und deutlich bei Loisys Aufstellungen über die einzelnen Sakramente.

II. Taufe und Firmung.

Satz 42. Die christliche Gemeinde hat die Notwendigkeit der Taufe eingeführt, indem sie dieselbe zu einem unerläß-

[1] Das Dekret nennt nirgends die Namen der Urheber der verurteilten Sätze. Das Heilige Offizium faßt oft den von Loisy intendierten, aber schlau verklausulierten Gedanken bündig und klar zusammen und verwirft ihn dann. Dadurch wird jede Verdrehung unmöglich gemacht.

lichen Ritus annahm und mit diesem die Verpflichtungen des christlichen Bekenntnisses verknüpfte.

Satz 43. Der Gebrauch, auch Kindern die Taufe zu spenden, war eine Weiterentwicklung auf disziplinarem Gebiet, welche Mitursache war, daß dieses Sakrament in zwei, nämlich Taufe und Buße, geschieden wurde.

Satz 44. Nichts beweist, daß das Sakrament der Firmung schon von den Aposteln in Anwendung kam; eine ausdrückliche Scheidung der beiden Sakramente, Taufe und Firmung, hat in der Geschichte des Urchristentums keinen Anhaltspunkt.

Auch diese Sätze sind aus der Werkstätte Loisys. Wir werden uns an „Evangelium und Kirche", deutsche Ausgabe 164 f, Autour d'un petit livre 228—234 und an Simples réflexions 86—89 zu halten haben, um den Vollgehalt dieser modernistischen Weisheit kennen zu lernen. Simples réflexions 87 heißt es: „Man beweist nicht und man wird niemals beweisen, daß die Taufe sich auf den Christus der Geschichte zurückführt." Autour d'un petit livre 234 finden wir die Worte: „Möge nun die Annahme des Ritus durch den Geist den Aposteln suggeriert worden sein oder in einem Gesichte des auferstandenen Christus, immer heftet sich die Einsetzung der Taufe an den Christus des Glaubens, nicht an den Christus der Geschichte, und der Historiker hat das Recht zu sagen, das erste christliche Sakrament ist erst mit der christlichen Gemeinde entstanden." Dann folgt Satz 42; ihm schließen sich die Worte an: „Für den Glauben hat Christus und der Geist all das gewollt, was die Gemeinde geregelt hat." Seite 232 hatte Loisy bereits gesagt: „Immer erscheint uns der Taufritus wie eine Gewohnheit, die in der apostolischen Gemeinde entstanden ist nach Vorlage gewisser früherer Vorgänge, wie die Taufe der jüdischen Proselyten und die Johannestaufe, die Christus selber empfangen hatte." Dem 43. unter den verurteilten Sätzen begegnen wir in „Evangelium und Kirche", deutsche Ausgabe S. 164 f: „So wie die Taufe des Heilandes als Einführung in das Evangelium gedient hatte, führte die Taufe auch jeden Gläubigen in die evangelische, das Himmelreich ersetzende Gesellschaft ein. Sie war kein reines Sinnbild der Sündenvergebung und der geistigen Wiedergeburt, sondern das wirksame Zeichen des von den Gläubigen empfangenen Geistes und von deren Einverleibung in die Kirche.... Die Gewohnheit, die Taufe den Kindern zu spenden, ist auf eine Entwicklung der Disziplin zurückzuführen, welche die Bedeutung des Sakramentes nicht verändert, sie aber vielleicht etwas abgeschwächt und zur Loslösung des Bußsakraments beigetragen hat."

Aus diesen Stellen ergibt sich ungefähr folgendes Bild von der Taufe nach Loisy: Die Taufe ist keineswegs von Jesus persönlich eingesetzt, auch nicht auf einen ausdrücklichen Gedanken oder Willen des Herrn zurückzuführen. Vielmehr haben die Apostel und die Häupter der ersten Gemeinden sich einen Taufritus

nach Analogie der jüdischen Proselytentaufe und der Johannestaufe als Zeichen der Eingemeindung geschaffen, der zugleich, wenn auch nicht in erster Linie, Sinnbild der Sündenvergebung und des Geistesempfanges sein sollte. Als Zeichen der Eingemeindung wurde die Taufe als notwendig erklärt und mit ihr die Verpflichtung zu einem christlichen Leben verknüpft. Anfänglich taufte man bloß Erwachsene, die Kindertaufe wurde erst später durch disziplinare Verfügungen eingeführt.

Von der Firmung behauptet Loisy (Autour d'un petit livre 234) ausdrücklich folgendes: „Obgleich der Firmritus recht alt ist, beweist doch nichts, daß er von den Aposteln ausgeübt worden sei. Er bezeichnet die Salbung des Geistes, die in der Taufe verliehen wird. Es ist einleuchtend, daß es die Kirche ist, welche den Taufritus so ausgestaltet hat, und die formelle Unterscheidung der beiden Sakramente gehört nicht der Geschichte des Urchristentums an." Klar und deutlich haben wir hier den 44. der verurteilten Sätze vor uns.

* * *

Alle diese Behauptungen Loisys sind nicht bloß eine ausdrückliche Absage an die katholische Lehre, wie sie im Tridentinum feierlich verkündigt ist, sondern zugleich eine arge Mißhandlung der Quellen für die Geschichte des Urchristentums. Zunächst hat Loisy, was Ursprung, Wesen und Zweck der Taufe anbelangt, die Geschichte ebensowohl wie die katholische Lehre gegen sich.

Mt 28, 19 sagt uns ausdrücklich, daß der Heiland den Aposteln den Auftrag gab, zu taufen; Christus muß also persönlich die Taufe eingesetzt haben. Der Moment, in welchem Jesus diese Einsetzung vollzogen hat, ist ohne Belang. Als er die Apostel hinaussandte, war die Taufe eingesetzt und als Mittel des Heils verkündet. „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden" (Mt 16, 16). Loisy möchte in seinem Autour d'un petit livre den unbequemen Taufbefehl des Herrn aus der Welt schaffen; aber er steht nun einmal da und ist aufs beste beglaubigt. Wir finden denn auch die Taufe schon in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte wieder. Gleich am ersten Pfingstfeste antwortet der hl. Petrus auf die heilsbegierigen Fragen seiner Zuhörer: „Tut Buße und lasset euch taufen im Namen Jesu zum Nachlaß der Sünden." Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (2, 41) nahmen gegen dreitausend an jenem Tage das Wort des Glaubens an und wurden getauft. Das achte Kapitel erzählt uns von der Taufe der Samaritaner; das neunte von der Taufe des Saulus, des späteren Völkerapostels; das zehnte berichtet die Bekehrung und Taufe des Hauptmanns Kornelius und seiner Umgebung.

Wenn wir die wunderschöne Erzählung von der Bekehrung und der Taufe des Eunuchen der Königin Kandace lesen (Apg 8), so kann auch

nicht mehr der leiseste Zweifel bestehen, daß es sich um die Wassertaufe handelt, wie sie noch jetzt der materielle Teil der christlichen Taufe ist. Loisy sucht der für ihn fatalen Schlußfolgerung durch die Bemerkung zu entgehen, die Apostel hätten als Taufformel einfach den Namen Jesu verwendet. Wenn dies wahr wäre, würde immer noch nichts gegen die Identität jener Taufe mit der christlichen folgen. Allein die Behauptung Loisys findet in der Apostelgeschichte, auf die sie sich stützen möchte, selbst ihre Widerlegung. Kapitel 19 erzählt uns, wie der hl. Paulus zu Ephesus einige Jünger trifft. Er fragt, ob sie den Heiligen Geist schon empfangen haben. Sie antworten ihm, daß sie niemals vom Heiligen Geiste etwas gehört haben. Erstaunt fragt der Apostel: „Wie seid ihr denn getauft?" Sie antworten: „Mit der Taufe des Johannes." Da befahl Paulus, sie im Namen Jesu zu taufen. Die erstaunte Frage des hl. Paulus erklärt sich sehr leicht in der Voraussetzung, daß bei der Taufe die drei göttlichen Personen gemäß dem Taufbefehl Jesu genannt werden mußten; sie verlöre ihren Sinn und ihre Berechtigung, wenn die christliche Taufe anfänglich bloß unter Anrufung des Namens Jesu geschehen wäre. Zugleich zeigt uns die ganze Erzählung, daß der Ausdruck „Taufe im Namen Jesu" schon in den Tagen der Apostel, wie noch später bis tief hinein in die Zeiten des Ketzertaufstreites einfach die technische Bezeichnung für die christliche Taufe war. Loisys Konstruktionen (Autour d'un petit livre 232) werden dadurch völlig gegenstandslos.

Wenn Loisy endlich behauptet, die Taufe sei nicht unmittelbar ein Zeichen der geistigen Wiedergeburt, und ihre Notwendigkeit sei bloß von der Kirche eingeführt, so widerspricht er den ausdrücklichen Worten des Herrn: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, der kann ins Himmelreich nicht eingehen" (Jo 3, 5). Die Idee der Wiedergeburt in der Taufe kehrt denn auch beim hl. Paulus immer und immer wieder. Die Taufe ist ihm das Bad der Wiedergeburt, in welchem wir der Sünde ersterben, um, Christo eingesenkt, ein neues Leben zu beginnen. Dem hl. Petrus ist die Taufe das große Rettungsmittel (1 Petr 3, 21). In Sünden werden wir alle dem Fleische nach geboren; damit wir erstehen zum höheren, göttlichen Leben, müssen wir nach den Worten des Herrn „wiedergeboren werden aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste".

Damit ist die innere Notwendigkeit der Taufe auch für die Kinder durch den Herrn selbst ausgesprochen. Dem Heiland war das Himmelreich,

das messianische Reich seiner Kirche, auch im Stadium ihres Erdenlebens nicht eine bloß von Menschen ersonnene religiöse Gesellschaft, wie Loisy sich träumt, sondern vor allem ein Reich der Gnade und der Wahrheit, in das man eintritt durch den Glauben und die innere, gnadenvolle Wiedergeburt. Die Heilige Schrift zeugt für die Lehren des tridentinischen Konzils über die Taufe, nicht für die Phantasien Loisys.

Im achten Kapitel der Apostelgeschichte finden wir endlich auch die ausdrücklichste Widerlegung der Lehre Loisys über die Beziehung der Firmung zur Taufe, und die vollste Bestätigung der katholischen Lehre über das Sakrament der Firmung. Es wird uns dort erzählt, daß die Bewohner von Samaria den Glauben annahmen und durch den Diakon Philippus getauft wurden. Bei der Nachricht von diesem freudigen Ereignis begaben sich Petrus und Johannes auf den Wunsch des gesamten Apostelkollegiums nach Samaria. Und sie beteten für die Neubekehrten, „daß sie den Heiligen Geist empfangen möchten; denn er war über keinen derselben gekommen, sondern sie waren nur getauft im Namen des Herrn Jesu. Da legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist" (Apg 8, 14 ff). Hier finden wir den heiligen Ritus der Handauflegung, und zwar als eine von der heiligen Taufe ziemlich weitgetrennte Handlung mit ganz eigener Gnadenwirkung, der Spendung des Heiligen Geistes in einer Art und Weise, wie sie sich in der heiligen Taufe noch nicht vollzogen hatte. Wir finden Apostel, also mit bischöflicher Vollgewalt ausgerüstete Männer, als deren Spender.

III. Die hochheilige Eucharistie und das katholische Priestertum.

Im Mittelpunkt des katholischen Gnadenlebens und der katholischen Gottesverehrung steht die hochheilige Eucharistie. Jesus Christus selbst mit Fleisch und Blut, mit Gottheit und Menschheit weilt auf unsern Altären. Die Gewalt, Brot und Wein in den hochheiligen Leib und das Blut des Herrn zu verwandeln und so das unblutige Opfer des Neuen Bundes darzubringen, ist die erste und charakteristische Gewalt des katholischen Priestertums. Das sind Grundlehren des Glaubens, die jedes Kind lernt, bevor es zum erstenmal hinzutreten darf zum Tische des Herrn. Jesus im Tabernakel, Jesus auf dem Opferaltar der heiligen Messe, Jesus als Seelenspeise in der heiligen Kommunion ist des Katholiken Reichtum, sein höchster Ruhm, das sicherste Unterpfand ewigen Glückes für Seele und

Leib. Das hochheilige Altarssakrament ist das gnadenreiche Erbe, das die vergangenen Jahrtausende uns hinterlassen haben. Es datiert hinauf über die blutigen Christenverfolgungen unter den heidnischen Kaisern, über die stillen, geheimnisvollen Gottesdienste in den Katakomben, über die ersten Feiern des christlichen Sonntags mit ihrer Wiederholung des Brotbrechens bis zum hochheiligen Abendmahle am Tag vor dem Leiden des Herrn. Da nahm der Heiland nach dem Genusse des vorbildlichen Opferlammes Brot und Wein, verwandelte sie in seinen heiligsten Leib und sein heiligstes Blut, brachte seinen Leib und sein Blut dem himmlischen Vater zum Opfer dar und reichte sie dann seinen Aposteln zur Speise und zum Tranke. „Tut dies zu meinem Andenken", sprach dann der Herr zu seinen Aposteln und gab ihnen so den Auftrag, gleichfalls die Wesenswandlung zu vollziehen und so seinen heiligsten Leib und sein heiligstes Blut zum Opfer darzubringen. Das war die erste heilige Messe, die erste heilige Kommunion, die erste christliche Priesterweihe (Trid. sess. 22, c. 2).

Nichts zeigt vielleicht mehr die tiefe Verirrung des Modernismus als die traurige Tatsache, daß er in einem seiner Hauptvertreter, dem Apostaten Loisy, die göttliche Einsetzung des hochheiligen Altarssakramentes leugnet, es zum inhaltslosen Menschenwerk herabwürdigt und so mit einem Schlage Priestertum, Kirche und Kultus des katholischen Glaubens vernichten möchte. Denn das ist klar: Menschenmacht vermag nie und nimmer Brot und Wein umzuwandeln in den Leib und das Blut des Herrn. Wenn nicht Christus, der Gottessohn, seinen Aposteln diese wahrhaft göttliche Macht verliehen hat, so konnte kein Papst und keine Kirche sie schaffen. Trotz aller Phrasen und schönen Ausdrücke, die Loisy aus seiner katholischen Jugend noch gerettet, tritt es klar zu Tage, daß er an die Gegenwart Christi im heiligsten Altarssakrament gar nicht mehr glaubt. Seine Ausführungen klingen wie eine einzige große Blasphemie gegen das Sakrament der Liebe. Man muß Loisys Leugnung der Gottheit Christi, seines Erlöseramtes, seiner göttlichen Sendung, seiner Auferstehung stets vor Augen haben, um den tiefen Abgrund des Unglaubens zu sehen, den Loisys Ausführungen über die Eucharistie vor uns enthüllen. Nur so werden wir die Tragweite der Sätze 45 49 50 verstehen.

Satz 45. Nicht alles, was Paulus (1 Kor 11, 23—25) über die Einsetzung der Eucharistie erzählt, ist historisch zu nehmen.

Satz 49. Indem das christliche Abendmahl allmählich die Gestalt einer liturgischen Handlung annahm, erlangten die, welche dem Abendmahl gewöhnlich vorzustehen pflegten, den priesterlichen Charakter.

Satz 50. Die Ältesten, welche bei den Versammlungen der Christen die Aufsicht führten, wurden von den Aposteln als Presbyter oder Bischöfe aufgestellt, um in den anwachsenden Gemeinden für die nötige Ordnung zu sorgen, aber nicht eigentlich, um die Mission und Vollmacht der Apostel fortzusetzen.

Satz 45 (Autour d'un petit livre 237) bildet für Loisy den Hebel, den er ansetzt, um die katholische Lehre von der heiligen Eucharistie zu stürzen. Der Völkerapostel ermahnt die Korinther zur Ehrfurcht und zum würdigen Genuß des Fleisches und Blutes des Herrn; zu diesem Zweck erinnert er die Korinther an seine frühere Belehrung über die heilige Eucharistie. Nicht von Menschen hat er diese Lehre über die Einsetzung des hochheiligen Abendmahls erhalten, sondern durch besondere Offenbarung vom Herrn: „Vom Herrn habe ich es empfangen und habe es euch überliefert, daß der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward, Brot nahm" usw. Dann erzählt er nochmals die Szene vom Gründonnerstagabend. Sein Bericht stimmt aufs beste mit den heiligen Evangelien überein. Dennoch wagt Loisy den historischen Charakter eines Berichtes anzuzweifeln, für den der Völkerapostel sein Wort verpfändet. „Ich hab's vom Herrn empfangen", sagt der hl. Paulus; Loisy sagt, es sei schwer beim Apostel zu unterscheiden, was Bericht der Teilnehmer vom heiligen Abendmahl sein könne und was auf Rechnung des theologischen und moralischen Kommentars des Apostels zu setzen sei. Der Völkerapostel könnte hinweisen auf die Berichte der andern Evangelisten. Loisy entgegnet: „Die Fassung bei Paulus hat die Fassung des zweiten Evangeliums und durch Vermittlung des Markus das erste beeinflußt." Beweis: keiner vorhanden. Loisy hatte scheinbar zugestanden, einiges im paulinischen Bericht könne historisch sein. In den Simples réflexions (S. 90) fällt auch dieses Zugeständnis: „Ich bin seit der Veröffentlichung von Autour d'un petit livre in mehreren Zeitschriftartikeln auf diesen Gegenstand zurückgekommen, und ich glaubte behaupten zu können, daß weder die Worte ‚dieses ist mein Leib' noch die Worte ‚dieses ist mein Blut' der ursprünglichen Überlieferung über das letzte Abendmahl angehörten. Jesus hat bloß Brot und Wein seinen Jüngern vorgelegt, indem er zu ihnen sprach, daß er von jetzt an nicht mehr mit ihnen essen und trinken werde bis zum Festmahl im Himmelreich." Damit hat nun Loisy auch die Evangelisten zu Lügnern stempeln wollen; er hat nur sich gerichtet.

Aus der Leugnung der reellen Gegenwart folgt mit Naturnotwendigkeit die Leugnung des Opfercharakters der heiligen Messe. Wir sehen dies aus Satz 49 (bei Autour d'un petit livre 252) und Satz 50 (ebd. 253). Nach Loisy hatte man also zuerst als christliche Feier nur eine Mahlzeit. Das christliche Abendmahl trug nicht den Charakter des Opfers. Es gab Gemeindebeamte, die für die Ordnung zu sorgen hatten, Älteste und Aufseher, aber noch keine Priester. Erst im Laufe der Zeit habe das Abendmahl den Charakter einer liturgischen Handlung angenommen, und so seien aus den Ältesten Priester, aus den Auf-

sehern Bischöfe geworden. Das sollen Tatsachen sein. Es sind Hirngespinste; sie tragen übrigens nicht einmal den Charakter des Originellen, sie sind schon bei Ritschl, Harnack und Hatch zu finden.

Dem hl. Paulus war die Abendmahlsfeier keine bloße Mahlzeit. Sie war Erinnerungsfeier an den Opfertod des Herrn, verbunden mit dem Genusse des Leibes und Blutes des Heilandes. Leib und Blut des Herrn waren aber im Sinne des hl. Paulus Opferspeise und Opfertrank. Darum schreckt der Apostel die Korinther vom Genuß des heidnischen Opferfleisches und Opfertrankes ab mit dem Hinweis auf das eucharistische Opfermahl: „Was die Heiden opfern, bringen sie den Dämonen dar und nicht Gott. Ich will nicht, daß ihr Genossen der Dämonen werdet; ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen, ihr könnt nicht teilhaben am Tische des Herrn und am Tische der Dämonen." Zur Opferspeise und zum Opfertranke wird Christi Leib und Blut erst durch die eucharistische Wesenswandlung. In ihr haben wir folglich jene Opferhandlung der Urkirche zu suchen, welche der Apostel Paulus den heidnischen Opfern und den Opfern der Synagoge entgegenstellt. Die Ausdrücke thysia, Opfer und thysiasterion, Altar begegnen uns denn auch in der Didache, bei Justin dem Märtyrer, bei Klemens von Rom, bei Ignatius von Antiochien, und nur durch Gewaltexegese kann man sich der Beweiskraft dieser Bezeichnungen für den Opfercharakter der eucharistischen Feier entziehen.

Dieser Opfercharakter des heiligen Abendmahles tritt uns übrigens bereits in den Einsetzungsworten des Herrn entgegen. Der Heiland sagt nach den heiligen Evangelien: „Das ist mein Leib, der für euch wird dahingegeben; das ist mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden." Und der Heiland spricht, wie die Evangelien uns bezeugen, von der Gegenwart, von seinem Leib, wie er im Augenblicke der Worte unter den Gestalten des Brotes in seinen heiligsten Händen ruht, vom Bundesblute, wie es sich im Kelche findet. War aber der Leib und das Blut des Herrn beim heiligen Abendmahle schon wirklich Opferspeise und Opfertrank, wie die Worte „hingegeben", „vergossen zur Vergebung der Sünden" bezeugen, dann hat sich im Abendmahlssaale selber das erste unblutige Opfer der heiligen Messe vollzogen.

Nach Gottes Verheißungen sollte auch der Neue Bund sein Opfer haben, ein reines, unbeflecktes Speiseopfer, durch das der Name des Herrn verherrlicht werden sollte auf dem ganzen Erdenrunde. Die Verheißung

bei Malachias fand in der heiligen Eucharistie eine wundervolle, alles Ahnen übersteigende Erfüllung. Zwei Zeugen aus der Urkirche werden uns belehren. Justin der Märtyrer sagt, Gott habe beim Propheten Malachias alle jene im Auge gehabt und als wohlgefällig vor ihm erklärt, „welche die Opfer darbringen, deren Vollzug Jesus angeordnet hat, nämlich bei der eucharistischen Feier des Brotes und des Kelches, wie diese allerorts von den Christen vorgenommen wird" (Dialogus cum Tryphone n. 117, vgl. n. 41 [Migne, P. gr. VI 746 564]). Irenäus, Bischof von Lyon, versichert uns, Gott habe nicht etwa den Opferdienst überhaupt abgeschafft, sondern das unvollkommene Opferwesen nur umgestaltet und zur höchsten Vollkommenheit erhoben. Indem Christus Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelte, „lehrte er das Opfer des Neuen Bundes", welches die Kirche von den Aposteln empfing und nach Malachias der göttlichen Majestät auf der ganzen Welt darbringt (Adv. haer. 4, 17, n. 5—6; 18, n. 1—2 [ebd. VII 1025 f]). Ähnlich spricht auch die Didache 14, 1—3. Vor solchen Zeugnissen zerrinnt die modernistische Weisheit in nichts.

Wo Opfer sind, da sind Priester. Datiert der Opfercharakter der heiligen Messe zurück auf Christus den Herrn, wollte er die Erneuerung des Opfers im Abendmahlssaale, wie seine Worte: „Tut dies zu meinem Andenken", aufs ausdrücklichste versichern, so wollte er auch das Priestertum der katholischen Kirche. Ob man die Priester erst unterschiedslos bald Älteste bald Aufseher genannt habe, darauf kommt nichts an, sondern auf das heilige Amt, dessen sie walteten. Und dieses heiligste, höchste Amt des Priesters, den Leib und das Blut des Herrn im Opfer der heiligen Messe zur Opferspeise und zum Opfertrank für die Gläubigen zu bereiten, kannte die Urkirche sehr wohl.

IV. Buße und letzte Ölung.

Es war am Tage seiner glorreichen Auferstehung selber, als der Herr seinen Aposteln die Gewalt verlieh, Sünden nachzulassen. In der feierlichsten Weise leitet der Heiland die Erteilung dieser Gewalt ein. Er beruft sich auf die Sendung, die er selbst vom Vater zur Entsündigung und Heiligung der Menschen erhalten hat. Dann haucht er die Apostel an und sagt: „Empfanget den Heiligen Geist; denen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten." Kein Wort im ganzen Verlauf der

von Johannes erzählten Szene erlaubt, die hier verliehene Gewalt, Sünden nachzulassen, einzuschränken auf die Taufe, die nur einmal vollzogen werden darf, bei der von einem Behalten der Sünde keine Rede sein kann. Wir sind vielmehr genötigt, eine Gewalt des Sündenerlasses anzunehmen, die ihrem ganzen Wesen nach von der Taufgewalt sich unterscheidet und demgemäß nur auf jene sich beziehen kann, die bereits die Taufe empfangen haben, d. h. bereits vollgültige Mitglieder der Kirche sind.

Diese neue Gewalt, in autoritativer Weise Sünden zu erlassen, ist ein offenbares Abbild jener Gewalt, die sich der Heiland bei der Heilung des Gichtbrüchigen selbst zugeschrieben und die er durch das Wunder der plötzlichen Gesundung bekräftigt. Indem der Heiland aber bei Johannes sowohl von einer Gewalt spricht, die Sünden zu erlassen, als von der Macht, die Sünden zu behalten, ruft er seinen Aposteln jene Doppelgewalt ins Gedächtnis zurück, die Gewalt zu binden und zu lösen, die er schon früh ihnen in seinem Reiche versprochen und die er dem Petrus noch unter dem besondern Bilde der Schlüsselgewalt verheißen hatte. Jene Binde- und Lösegewalt besagte nichts Geringeres als die gesetzgeberische und richterliche Gewalt im messianischen Reiche, der Kirche. Dort waren die Worte noch allgemein gehalten; die Szene aber am Abend des Auferstehungstages zeigt uns, daß nach der Absicht des göttlichen Herrn und Meisters die Binde- und Lösegewalt auch auf jene schwersten und unheilvollsten Bande sich erstrecken soll, welche den Menschen fesseln und an der Erreichung seines ewigen Heiles hindern können, auf die Ketten der Sünde. Diese beiden Machtworte des Herrn bei Mt 18, 18 und bei Jo 20, 22—23 sind es denn auch, auf welche sich die Kirche für ihre Lehre vom Bußsakrament von den Tagen des hl. Cyprian bis hinab zum **Konzil von Trient berufen hat.**

Im Lichte dieser Gewalt, zu binden und zu lösen, Sünden zu behalten und zu erlassen, erscheinen uns nun die Apostel und all ihre Nachfolger im Priesteramte in einem neuen, ungeahnten Lichte. Sie sind Richter an Gottes Statt, in Gottes Sache, bei der es sich um die gekränkte Ehre, um eine der höchsten Majestät zugefügte Schmach und Beleidigung handelt. Und in dieser Sache, der heiligsten, die es gibt, haben die Apostel und die Priester den Urteilsspruch zu fällen, den Urteilsspruch der Verzeihung aller Schuld, der Wiedereinsetzung in Gottes Gnade, sobald der arme Sünder in Demut und Reue hinzutritt zu diesem Richterstuhl und seine Schuld bekennt. Es ist dies ein wundervolles und gnaden-

reiches Gericht, das sozusagen nur das Wohl des Angeklagten im Auge hat, keinen verurteilt, der sich nicht selber der Erbarmung unwürdig macht, wo das „Binden" und „Behalten" nach Gottes Willen für den reumütigen Sünder nur die Auferlegung einer kleinen segensreichen Genugtuung besagt, und der, welcher schuldbeladen hintrat vor den Richter, als Unschuldiger, Gerechtfertigter und Heiliger entlassen wird. Da begreifen wir die Ausrufe eines hl. Basilius, eines hl. Hilarius, eines hl. Johannes Chrysostomus und des hl. Hieronymus, die erstaunen, daß Gott in solchem Maße sein Gericht und seine Gnade den schwachen Händen eines Priesters anvertraut hat. Das heilige Bußsakrament ist so recht ein Ostergeschenk des göttlichen Meisters, welcher die Gebrechlichkeit unserer Natur selbst nach der Taufe nicht vergißt, und der weiß, welch tiefgehender Segen für die Ruhe und den Frieden der Seele sich an die Lossprechung durch seine Stellvertreter knüpft. Das ist die Idee der Kirche vom heiligen Bußsakramente. Was ist aus ihr unter der „kritischen" Verarbeitung der Modernisten geworden? Das besagen uns die Sätze 46 und 47 im Dekret Lamentabili sane.

Satz 46. In der Urkirche wußte man nichts von einer Versöhnung des christlichen Sünders durch die Autorität der Kirche, sondern nur äußerst langsam hat die Kirche an eine solche Aufgabe sich gewöhnt. Selbst nachdem die Buße als kirchliche Einrichtung anerkannt war, wurde sie nicht mit dem Namen „Sakrament" belegt, da man sie als entehrendes Sakrament betrachtete.

Satz 47. Die Worte des Herrn: „Empfanget den Heiligen Geist; welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten" (Jo 20, 22—23), beziehen sich gar nicht auf das Sakrament der Buße, was immer die Väter von Trient darüber behauptet haben mögen.

Beide Sätze finden sich bei Loisy. Satz 46 in „Evangelium und Kirche", deutsche Ausgabe S. 165 f (vgl. Autour d'un petit livre 246 f). Satz 47 findet sich sachlich in Autour d'un petit livre 248 f. Die Worte „was immer behauptet . . . haben mögen" finden sich bei Loisy nicht; er begnügt sich, bis ins kleinste hinein seine „kritische" Autorität dem Konzil entgegenzustellen. Wie steht es nun mit Loisys Behauptungen? Kannte die Urkirche keine Buße und Versöhnung? Der hl. Irenäus erzählt

(Adv. haer. 1, 6, 3; 13, 7 [Migne, P. gr. VII 507 591]), daß gnostische Irrlehrer Frauen, die ihnen Gehör geschenkt hatten, zur Unkeuschheit verleiteten. Von diesen Frauen „bekehrten sich später einige zur Kirche Gottes und bekannten nebst ihren übrigen Verirrungen auch diese"; an der späteren Stelle sagt er von den verführten Frauen: „Die einen tun selbst öffentlich Buße (eis phaneron exomologountai), andere aber schrecken davor zurück und verzweifeln im stillen am Leben Gottes; von ihnen fallen einige vollends ab, andere aber schwanken hin und her und sind, wie das Sprichwort sagt, weder draußen noch drinnen." Hier haben wir klar und deutlich: Sündenbekenntnis, Übernahme öffentlicher Buße, Verzeihung vor Gott und Aussöhnung mit der Kirche einerseits; bei den andern, welche den von der Kirche geforderten Bedingungen nicht genügen wollen, das Behalten der Sünden und in deren Folge Hangen und Bangen, ja selbst Verzweiflung am Gnadenleben überhaupt.

Tertullian lud zu der Zeit, wo er noch Katholik war, mit beredten Worten alle, auch die größten Sünder ein zum Sündenbekenntnis. Er suchte ihnen die herbe Last der öffentlichen Buße durch den Hinweis auf ihre gnadenvollen Wirkungen wie auf ihre Notwendigkeit zu erleichtern. Er schreibt: „Zwar ist die Pforte der Unschuld geschlossen, der Riegel der Taufe vorgeschoben (intinctionis sera obducta), doch ließ Gott noch ein Türchen offen; er stellte in den Vorhof die zweite Buße, welche den Anklopfenden den Eingang öffnen soll. Wir sollen uns allerdings schämen, wieder zu sündigen, aber nicht schämen, von neuem Buße zu tun" (De poenitentia c. 7). Ebd. c. 10 vergleicht er diejenigen, welche vor der Beicht und öffentlichen Buße zurückschrecken, mit denjenigen, welche sich scheuen, dem Arzte ihre geheimsten Leiden zu offenbaren, und so aus Scham zu Grunde gehen. Dann fügt er bei: „Wenn wir etwas der menschlichen Kenntnis entzogen haben, werden wir es vielleicht auch Gott verheimlichen können? . . . Ist es denn besser, im geheimen zu Grunde zu gehen, als öffentlich losgesprochen zu werden?" (Migne, P. lat. I 1241 1244—1246).

Mit unverkennbarer Deutlichkeit treten hier die reuevolle Beicht, die Genugtuung, die Lossprechung durch die Kirche als die wesentlichen Teile des Bußsakramentes zu Tage.

Origenes († 253) läßt in der zweiten Homilie zum Buche Levitieus die Katechumenen sagen: Mit den Alten war es besser bestellt als mit uns, da ihnen durch verschiedene Opfer Sündennachlaß zu teil geworden; bei

uns aber gibt es bloß eine Art der Sündennachlassung, nämlich die Taufe. Die Grundlosigkeit dieser Klage zeigt Origenes durch Aufzählung verschiedener Mittel, durch welche Fehler getilgt werden. An letzter Stelle sagt er: „Es gibt noch einen siebten, freilich harten und mühevollen Nachlaß der Sünden durch die Buße, wenn der Sünder sein Lager mit Tränen netzt und Tränen sein Brot sind Tag und Nacht, und wenn er sich nicht schämt, dem Priester des Herrn seine Sünden zu offenbaren und bei ihm Heilung zu suchen" (in Lev. hom. 2, n. 4 [Migne, P. gr. XII 418], vgl. hom. 3, n. 40 [ebd. XII 420], in Luc. hom. 17 [ebd. XIII 1846]). In der zweiten Homilie zum 37. Psalm n. 5 (ebd. XII 1386) betont Origenes, daß die Sünde auf dem Herzen lastet wie unverdaute Speise und Trank auf dem leidenden Magen. Da gibt es nur Erleichterung durch die Beicht. Der große Lehrer mahnt, einen zugleich mitleidigen und heilkundigen Seelenarzt aufzusuchen, seinem Rate und seiner Anordnung unbedingt zu folgen, auch dann, wenn er entscheiden sollte, daß der Fehler vor der ganzen Gemeinde bekannt oder wenigstens gesühnt werden müsse zur allgemeinen Erbauung und schnelleren Heilung des Sünders. Der hl. Cyprian tritt (Epist. 54 ad Cornelium de pace lapsis danda) ganz entschieden für die Pflicht ein, auch denen, welche zur Zeit der Verfolgung von der Kirche abgefallen waren, wenn sie reumütig sich bekehren, Lossprechung und Versöhnung teilwerden zu lassen. Er schreibt: „Es war nicht erlaubt, . . . denen, die anklopfen, die Kirche zu verschließen, und denen, die reumütig flehen, die Hilfe heilsamer Hoffnung zu versagen, so daß man bei ihrem Hinscheiden aus der Welt sie ohne Kommunion und Frieden (Versöhnung) zum Herrn entläßt; hat doch er, der Gesetzgeber selber, gestattet, daß auch im Himmel gebunden sei, was auf Erden gebunden wird, aber auch dort gelöst werden könne, was zuerst hier auf Erden von der Kirche gelöst worden sei" (Migne, P. lat. III 880 f). Daher ermahnt er in seinem Buche „Über die Gefallenen" n. 29 alle ernstlich, das Bekenntnis ihrer Vergehen abzulegen, solang ihr Bekenntnis noch angenommen werde, und ihre Genugtuung und der Nachlaß durch den Priester vor Gott noch Gefallen finde (ebd. IV 489 f).

Diese Zeugnisse mögen genügen. Sie sind für Loisy vernichtend. Sie sprechen deutlich genug dafür, daß die Urkirche sehr wohl eine Versöhnung selbst der tiefstgefallenen Sünder mit Gott durch die kirchliche Autorität kannte. Und um noch weiter zurückzugehen in jene allerersten Jahrzehnte nach dem Tode des Herrn, konnte Loisy nicht in den Korintherbriefen

(1 Kor 5, 5. 2 Kor 2, 6—8) lesen, wie Paulus den Ehebrecher und Blutschänder nach kurzer Buße wieder in die Kirche aufgenommen? Will Loisy dem Berichte des Klemens von Alexandrien (Quis dives c. 42) den Glauben versagen, wie Johannes der Apostel den Jüngling, der nach der Taufe zum Räuber und Mörder geworden, nach kurzer Buße Gott und seiner Kirche zurückgab? (Vgl. Euseb., Hist. eccl. l. 3, c. 23.)

Loisy behauptet, man habe die Buße als entehrendes Sakrament betrachtet. Allein aus den ältesten Zeugnissen, die oben angeführt wurden, spricht vielmehr eine wahre Hochschätzung der Buße als wahren Gnadengeschenkes. Allerdings so schwer vor der Welt gesündigt haben, daß öffentliche Buße notwendig war, das war eine Schmach, aber nicht die Übernahme der Buße. Da galt das Wort des Katholiken Tertullian: „Man soll sich schämen, aufs neue zu sündigen; von neuem Buße zu tun, soll man sich nicht schämen." Wenn Loisy behauptet, es habe in der Urkirche nur eine öffentliche Buße gegeben, so ist er den Beweis dafür schuldig geblieben. Origenes wie auch Cyprian sprechen für das Gegenteil.

Loisy behauptet, die Buße habe sich aus dem Sakrament der Taufe entwickelt. Das ist geradezu unmöglich. Wäre es den ersten Christen nicht klar gewesen, daß der Heiland selber ein Mittel zur Nachlassung nach der Taufe begangener Sünden seiner Kirche hinterlassen habe, so hätte ihre ganze Auffassung von der Heiligkeit des christlichen Lebens nach der großen und unverdienten Berufung zum Glauben eher dahin führen müssen, die Möglichkeit eines zweiten Sündenerlasses zu leugnen. Jedenfalls erblickten sie in den Worten des Herrn von der Taufe nicht die Gewähr des Sündenerlasses für spätere Vergehen.

Loisy behauptet (Autour d'un petit livre 249): „Die Sünden nachlassen" nach der johanneischen Perspektive sei gleichbedeutend mit „die Heiden unterrichten und sie taufen" in der Perspektive des ersten Evangeliums und mit „Buße predigen den Nationen zum Nachlaß der Sünden" im dritten Evangelium. Allein weder die Worte noch der Kontext noch endlich die erteilten Gewalten und Aufträge gestatten, zwischen dem Auftrag Buße zu predigen und zu taufen bei Lukas und Matthäus, und der Erteilung der Gewalt, Sünden nachzulassen und zu behalten, einen Parallelismus aufzustellen. Loisy schenkt sich denn auch, wahrscheinlich um das Beweisverfahren zu vereinfachen, dieses notwendigste Glied seines Argumentes. Er weiß sich hierin eins mit bedeutenden Vertretern des ältesten und neuesten Protestantismus. Auch vergißt Loisy, seine Leser darauf aufmerksam zu machen, daß in der Urkirche Taufe und Buße der Getauften stets geschieden erscheinen, so schon ausdrücklich bei Klemens Alex., bei Origenes, bei Tertullian, daß die Buße eine zweite Taufe, das zweite Brett nach dem Schiffbruch, genannt wird. So etwas paßt eben sehr wenig in Loisys Entwicklungsgeschichte des Bußsakramentes hinein.

Nicht besser als um die Behauptung, die Buße habe sich aus dem Taufsakrament entwickelt, steht es um den kühnen, aber irrigen, wenn

nicht direkt häretischen Satz Loisys: „Die sakramentale Anwendung des Ritus der Krankenölung kann als eine spezielle Bestimmung der Gewalt, Sünden zu erlassen, angesehen werden." Denn weder aus dem Sündenerlaß, der mit der Wiedergeburt in der Taufe gegeben wird, noch aus dem richterlichen Sündenerlaß im Bußsakrament läßt sich die Krankenölung als Sakrament herleiten. Doch dies führt uns bereits zu

Satz 48. *Jakobus beabsichtigt in seinem Briefe (5, 14 15) keineswegs ein Sakrament Christi zu verkündigen, sondern will nur einen frommen Gebrauch empfehlen; und sollte er auch vielleicht in diesem Gebrauch ein Mittel der Gnade erblicken, so nimmt er dies doch nicht in dem strengen Sinne der Theologen, welche Begriff und Zahl der Sakramente festgestellt haben.*

Dieser Satz ist sozusagen wortwörtlich aus dem Kontext der kurz vorher zitierten Stelle Autour d'un petit livre 251 entnommen. Loisy ist in sichtlicher Verlegenheit. Er kann nicht leugnen, daß es sich um einen heiligen Gebrauch handelt, da Priester gerufen werden sollen; er wagt selbst nicht einmal in Abrede zu stellen, daß Jakobus in diesem heiligen Gebrauch ein Gnadenmittel erblicke; die geistige Stärkung und der Sündenerlaß sprechen eine zu deutliche Sprache. Wir finden denn in der Tat in der griechischen und lateinischen Kirche die Krankenölung als einen heiligen Ritus anerkannt, an dessen Spendung als solche die Gnadenwirkungen für den Kranken gebunden sind. Loisy möge uns also sagen, was noch zum Sakramente im theologischen Sinne des Wortes fehle; denn da die Kirche keinerlei Gewalt sich zuerkennt, Zeichen einzusetzen, die die Gnade bewirken, so muß auch die Einsetzung der Krankenölung auf Christus zurückdatieren, obgleich wir keine Stelle in den Evangelien finden, die uns diese Einsetzung berichtet. Das ist auch der tiefste Grund, warum die heilige Ölung nicht als ein Ausfluß der Gewalt, Sünden nachzulassen, betrachtet werden kann. Ihre Wirkungen reichen auch über die Gnaden der bloßen Sündennachlassung hinaus, sie bereiten die Seele vor zum unmittelbaren Eintritt in die Glorie und ragen selbst hinüber an die körperliche Sphäre.

V. Die Ehe.

Der göttliche Meister wollte auch die Ehe und in ihr den Ursprung der Menschen segnen. Deshalb machte er den christlichen Ehebund zum Abbild jener innigen Vereinigung, in der er selbst zu seiner Kirche steht. Der Heiland stellt sich uns im Evangelium dar als den Bräutigam, seine Kirche, den Inbegriff aller, die an ihn glauben werden, als seine Braut. Er schuf sich diese Braut aus seinem Blut am Kreuze, makellos und rein. Von dieser innigen Verbindung und der übernatürlichen, alles übersteigenden

Liebe, die den Erlöser und seine Kirche wechselseitig verknüpft, sollte nun, wie der Völkerapostel so schön in seinem Brief an die Epheser ausführt, die Verbindung der christlichen Ehegatten ein Zeichen und Abbild werden. Nur der Gottmensch selber konnte die christliche Ehe so hoch erheben. In dem Augenblicke aber, in welchem der Heiland den Ehebund zum Abbild seiner Vereinigung mit der Kirche erhob, wurde das eheliche Gelöbnis zum Zeichen der Gnade, und zwar, wie dies allein dem Charakter des Neuen Bundes entsprach, zum wirksamen Zeichen, das die Gnade für unverbrüchliche Gattentreue bis in den Tod und übernatürliche, zu jedem Opfer bereite Gattenliebe in sich schloß. Immer hat man in der Kirche den ehelichen Bund, welchen Mann und Weib im Christentum eingehen, als etwas Heiliges betrachtet, und daß auch in den ersten Zeiten der Kirche ein solches Ehegelöbnis als ein Quell der Gnade für die christlichen Gatten galt, zeigt sich daraus, daß schon Tertullian die Ehe neben Taufe, Firmung und Eucharistie unter den christlichen Sakramenten oder heiligen Riten aufführt, die der Teufel im Heidentum nachäffe. Den Namen Sakrament freilich im theologischen Sinne des Wortes gab man der Ehe erst dann, als spekulative Durchdringung der Glaubenslehre die Heilsriten systematisch zu ordnen begann.

Was lehrt nun Loisy über das Sakrament der Ehe?

„Die Ehe konnte in der Kirche erst nach der Auferstehung des Erlösers zum Sakramente werden. Das gibt das Konzil zu verstehen, indem es sagt, Christus habe durch sein Leiden die Gnade verdient, welche aus der Ehe ein Sakrament macht, und daß die Kirche recht hat, die Ehe als ein Sakrament zu betrachten, weil die christliche Ehe über die ‚alten Ehen' einen Vorrang hat. Hier ist der Anknüpfungspunkt an das Leben Jesu ein sehr reeller und direkter: Jesus hat die Ehe als unauflöslich erklärt. Aber ist es noch nötig zu wiederholen, daß die Betrachtung der Ehe als Sakrament die ganze Entwicklung der Lehre von der Gnade und der Theologie der Sakramente voraussetzt?" (Autour d'un petit livre 255.)

Diesen letzten Satz hat die Kirche im Dekret Lamentabili sane Satz 51 ausdrücklich verurteilt.

Satz 51. Erst spät konnte die Ehe in der Kirche ein Sakrament des Neuen Bundes werden; denn der Auffassung der Ehe als Sakrament mußte die volle Entfaltung der theologischen Lehre über Gnade und Sakramente vorausgehen.

Wenn Loisy hier zunächst wieder behauptet, die Ehe habe erst nach der Auferstehung des Erlösers zum Sakramente werden können, so wissen

wir bereits, wohin das zielt bei einem Manne, der die geschichtliche Tatsache der Auferstehung leugnet. Daß Loisy hier das Konzil von Trient für sich in Anspruch nimmt, wirkt bei der sonstigen Art und Weise, wie er die Konzilsväter behandelt, fast wie ein Hohn, um so mehr, da Loisy den meritorischen und satisfaktorischen Charakter des Todes Christi für eine Erfindung des Völkerapostels hinzustellen sich bemüht hat. Die Proklamation der Unauflöslichkeit der Ehe durch den Heiland ist zwar ein bedeutender, nicht zu unterschätzender Anhaltspunkt, um die Lehre des Herrn über die christliche Ehe kennen zu lernen; sie findet aber ihr wahres Verständnis erst im Willen und in der Macht des Herrn, der die christliche Ehe zum gnadenvollen Zeichen und Abbild seiner Vereinigung mit der Kirche erhob. Dieser Wille machte die Ehe der Sache nach zum Sakrament. Die theologische Verarbeitung der christlichen Lehre von der Gnade und von den Heilsriten konnte wohl gruppieren und klassifizieren, aber sie schuf die Sakramente nicht, sondern setzte sie voraus.

Blicken wir zurück, so bemerken wir, daß die modernistische Auffassung der Sakramente um Himmelsweiten sich von der Lehre der Kirche entfernt hat. Die Sakramente sind bei den Modernisten herabgesunken zu wesenlosen Schemen, von Menschen erfunden und von Menschen ausgebaut und notwendig wie alles eitle Menschenwerk der Verachtung und dem Verfalle preisgegeben. So mußte es kommen: Es kann keine Sakramente geben ohne übernatürliche Ordnung, ohne Gottessohn, ohne Erlösung. Das alles aber hat der Modernismus preisgegeben.

Julius Beßmer S. J.

Die sozialen Klassen.

(Schluß.)

1. Natürliche Eigenschaften bilden vermöge ihrer Unterschiede noch keine „Klassen". Die einzelne Klasse kann diesbezüglich die größten Unterschiede aufweisen und bleibt doch ein und dieselbe Klasse. Die Klasse ist ein Kulturbegriff.

In was besteht nun die Formalursache der sozialen Klasse? Was macht ihr Wesen aus? Bei der Beantwortung dieser Fragen können wir van Overbergh nicht in allem folgen. „Klasse" bezeichnet eine auf gesellschaftliche Achtung und Wertschätzung gegründete Rangstufe innerhalb der Gesellschaft, bzw. den Inbegriff, die Gesamtheit der dieser Stufe angehörigen Personen. Ohne Zweifel gehört ein Höher und Niedriger zum Wesen und Begriff der Klasse. Was innerhalb der Gesellschaft höher und niedriger steht, das offenbart sich unmittelbar in dem gesellschaftlichen Einfluß bzw. der Achtung und Wertschätzung der Menschen. Die Materialursache aber oder das, was höheres Ansehen usw. verschafft, ist nicht zu allen Zeiten sich gleich geblieben. Im Mittelalter beruhte der Grad des gesellschaftlichen Einflusses, der öffentlichen Achtung mehr auf Macht, auf geistiger und moralischer Überlegenheit, Bedeutung und Wichtigkeit der sozialen Funktion. „Klassen" und „Stände" wurden dabei nicht strenge voneinander geschieden. Die „soziale" Klasse war zugleich eine „legale" Klasse, mit gesetzlichen Besonderheiten, Ordnungen, Privilegien ausgestattet. Bei der mehr materialistischen Richtung unserer Zeit und der modernen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung gilt der Reichtum überaus viel; er gibt Einfluß, der Kapitalbesitz auch Macht über die Arbeit der Mitmenschen im weitesten Umfange. Tatsächlich ist heute nicht so sehr die geistige, politische, soziale, ökonomische Funktion innerhalb des gesellschaftlichen Organismus, als vielmehr die Gleichheit der ökonomischen und sozialen Lage der Individuen das mehr oder minder Entscheidende, und zwar so, daß der geringere oder größere Besitz bzw. das Fehlen des Besitzes den geltenden Maßstab darstellt, an dem die Rangordnung der Klassen be-

messen wird. Allerdings scheint doch auch nach dem heutigen Empfinden der Besitz nicht so unbestritten die Formalursache, das Wesentliche der sozialen Klasse zu sein. Sehen wir ja, wie immer noch, auch in unsern Tagen, hohe Beamte, Berühmtheiten usw. zur obersten Klasse gehören, weil sie, selbst ohne größeren Besitz oder gar Eigentum an Produktionsmitteln, eine besondere Achtung und Wertschätzung bei ihren Mitmenschen genießen und dementsprechend gesellschaftlichen Einfluß haben. Mit dieser Auffassung stimmt dann auch noch immer besser die ganze Art des gesellschaftlichen Verkehrs, connubium und convivium. Das alles hängt zusammen mit einem Gradunterschied der gesellschaftlichen Wertschätzung. Der moderne Klassenkampf ferner bezieht sich in seinen letzten Zielen zum guten Teil mindestens ebensosehr auf gesellschaftlichen Einfluß, die entsprechende soziale Achtung, als auf Besitz und Genuß.

Anderseits geben wir ohne Bedenken zu: Heute unterscheidet das soziale Bewußtsein bestimmter zwischen Berufs- und Besitzschichtung, während in früheren Zeiten die Besitzschichtung mehr hinter der sozialen Funktion, Machtstellung, dem geistlichen Rang zurücktrat. In der heutigen Auffassung ist mit der Berufsgleichheit keine Klassengleichheit gegeben, und der Berufsunterschied erzeugt noch keinen Klassenunterschied. Dieselbe Berufsbezeichnung kann Angehörige verschiedener Gesellschaftsschichten unter sich begreifen: Unternehmer, Meister, Zwischenmeister, einfache Lohnarbeiter; die Klasse aber nicht (Bernstein). Letztere bezieht sich auf die durch den Besitz bewirkte Scheidung der verschiedenen Sprossen der sozialen Stufenleiter, der Beruf dagegen führt sich auf die gesellschaftliche Arbeitsteilung zurück, verknüpft sich mit der Idee des Zusammenarbeitens oder der Arbeitsgleichheit. Der gleiche wirtschaftliche Beruf umfaßt alle, die zur Herstellung des spezifisch oder numerisch gleichen Produktes wirken oder zusammenwirken.

Der Unterschied zwischen Klassenschichtung und Berufsteilung ist nicht unpassend in folgender Weise aufgefaßt und bildlich zum Ausdruck gebracht worden (Worms): Es gibt eine vertikale und eine horizontale Einteilung der Gesellschaft; erstere nach Berufen oder Ständen (auch „Berufsklassen") von größerer oder geringerer Bedeutung, so daß der eine Stand dem andern in der Rangordnung voransteht bzw. nachfolgt. Die Klassenschichtung im eigentlichen Sinne dagegen ist eine horizontale Schichtung der Gesellschaft, kein Nebeneinander und Nacheinander, sondern ein Unter- und Übereinander. Die soziale Klasse greift dabei über die Grenzen der verschiedenen Berufe hinaus und faßt in der ganzen Gesellschaft die Schichten von gleicher ökonomischer und sozialer Lage zu einer gewissen Einheit zusammen.

Die Unterscheidung der Klassen vollzieht sich also heute vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, unter dem Gesichtspunkte der Besitzverhältnisse ihrer Größe und Art wie der Größe und Art des Einkommens. So spricht der Statistiker z. B. ganz allgemein von „Wohlstandsklassen". Auch der moderne Ausdruck „Mittelklasse" („der neue Mittelstand") bezeichnet regelmäßig eine Gesellschaftsschicht mittleren Wohlstandes.

Kommt einer Klasse die Gemeinsamkeit wichtiger Interessen zum Bewußtsein, so wird dieses Klassenbewußtsein in dem Maße an Kraft und praktischer Bedeutung gewinnen, als die Vorstellung von bestimmten, aus der gleichen Klassenlage sich ergebenden praktischen Zielen und Forderungen an Klarheit und Lebhaftigkeit zunimmt. So namentlich in Zeiten verschärfter Klassengegensätze, wenn eine untere Schicht gegen den Druck der höheren Schichten sich auflehnt, unzufrieden ist mit ihrer ökonomischen und sozialen Lage, Anspruch erhebt auf erweiterte Teilnahme an den Gütern der Kultur, auf größere Freiheit und Geltung in der Gesellschaft, gerechtere Wertung und Behandlung innerhalb der wirtschaftlichen, sozialen, politischen Ordnung.

Dem wissenschaftlichen Sozialismus zufolge war die ganze bisherige Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen. Tatsächlich finden wir wiederholt solche oder ähnliche Kämpfe, die nicht ohne große Bedeutung blieben für die geschichtliche Entwicklung. Man denke z. B. an den Kampf der Zünfte gegen das städtische Patriziat, der Städte gegen den Adel, des dritten Standes gegen den fürstlichen Absolutismus und die Privilegierten. Jeder Klassenkampf wogt zwischen erbitterten Gegnern. Auch der heutige Klassenkampf ist beherrscht vom Geiste der Feindseligkeit und des Hasses, der durch kein sittliches Bedenken — wenigstens nach den Lehren der „alten" Moral — gehemmten Wahl der Mittel. Diese Mittel sind für das ökonomische Gebiet der Streik als System, auf politischem Gebiete der Kampf um die politische Macht bis zu deren schließlicher Eroberung. In früheren Zeiten endigte der Klassenkampf jedesmal mit der Emanzipation der unterdrückten Klasse. Ziel des jetzigen Klassenkampfes ist angeblich die Beseitigung aller Klassen, die vollständige Nivellierung. Der sozialistische Zukunftsstaat kennt keine Klassen mehr.

2. Sehen wir uns die beiden heute kämpfenden Klassen: Bourgeoisie und Proletariat etwas näher an.

Das wirtschaftliche Abhängigkeitsverhältnis der Lohnarbeiter, das seine Schatten auch auf das soziale und politische Leben wirft, allein der Umstand, daß sie gelöhnte Arbeiter und nicht Betriebsinhaber sind, daß ihnen

nichts als die nackte Arbeitskraft und Einkommen nur aus Arbeit zur Verfügung steht, verbindet unsere heutigen Arbeiter, bei aller Verschiedenheit des Bildungsganges, der Arbeitsart, der Lohnhöhe, zur Einheit der Klasse, läßt sie leicht über den gemeinsamen Klasseninteressen alle sonstigen Verschiedenheiten vergessen, stellt sie in Gegensatz zu den besitzenden Klassen überhaupt. In schärfster Form tritt dieser Gegensatz dort hervor, wo die besitzende Klasse in unmittelbarste Berührung zum Lohnarbeiter tritt: zwischen dem Unternehmer und dem von ihm beschäftigten Arbeiter. Der Unternehmer erscheint dem modernen Arbeiter vielfach geradezu als der Feind, der ihn ausbeutet, der des Arbeiters Kräfte, Gesundheit, Leben, Familienglück in brutal egoistischer Weise mißbraucht, zerstört, um sich selbst zu bereichern.

a) Der Name „Proletariat" entstand im 18. Jahrhundert und bezeichnet die Klasse freier Lohnarbeiter, speziell die ungelernten Lohnarbeiter, jene unterste Bevölkerungsschichte, die nichts besitzt und nichts hinterläßt als Nachkommen (proles). Das Proletariat ist Produkt der kapitalistischen Epoche, der „Schatten des Kapitalismus", der die ganze Gesellschaft in zwei Klassen zerriß: die Inhaber der Produktionsmittel und die persönlichen Produktionsfaktoren ohne Produktionsmittel. Der tiefste Grund des feindlichen Gegensatzes der Klassen liegt aber darin, daß der Arbeiter sich überall außerhalb des solidarischen Zusammenhanges der Gesellschaft gesetzt sieht. Dem Unternehmer gilt er nicht als Mitarbeiter, sondern nur als Verkäufer der Ware „Arbeitskraft", innerhalb des Produktionsprozesses als absolut untergeordneter Diener. Er arbeitet für den Herrn, erwirbt diesem die Sicherheit der Existenz oft in Reichtum und Überfluß, während er vielleicht eine unzureichende Löhnung empfängt, der Sicherheit der Existenz, d. i. für ihn des täglichen Brotes, entbehrt. Dazu kommt noch, daß er im politischen Leben Lasten tragen, aber der Rechte des Vollbürgers entbehren soll. Er fühlt sich zugleich an die Gesellschaft gekettet und von ihr ausgeschlossen. Man versteht, wie so das Gefühl oder Bewußtsein der Entbehrung wirtschaftlicher, sozialer, politischer Solidarität mit den höheren Klassen innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft sein Denken und Empfinden vorbereitet für das sozialistische Ideal gemeinsamen Lebens und Wirtschaftens unter Beseitigung aller Klassenunterschiede, aller wirtschaftlichen und politischen Macht, — daß er über der eigenen Klasse alles andere in der Gesellschaft vergißt, daß für ihn die „Gesellschaft" schließlich nichts anderes mehr ist als Gesamtheit der „Genossen", mit denen er in

den weit ausgedehnten Fabrikräumen zusammenarbeitet, in den Massenversammlungen zusammen debattiert, in den gewaltigen Vergnügungslokalen der Großstadt sich erfreut (Franz Walter).

Die Einheit der Lage und des Empfindens führt notwendig auch zur Einheit des Wollens, zur Organisation der Klasse. Die gewerkschaftlichen Gruppierungen vollziehen sich zwar nach Berufen. In Wirklichkeit handelt es sich dabei aber nicht um Berufsgemeinschaft, sondern um Klassengemeinschaft, nicht um Förderung der Berufsinteressen, sondern um Geltendmachung der Klasseninteressen, um ein Zusammenballen der gleichen sozialen Schicht, das, durch die weltwirtschaftliche Entwicklung unterstützt, schließlich dem Rufe gehorcht: Proletarier aller Länder vereiniget euch! Der modus quo, die Form, ist beruflich, das id quod, der Inhalt, die Klasse. So auf seiten der Arbeiter, so auf seiten der kapitalistischen Unternehmer. Daher auch ganz spontan die innige Beziehung, Einheit oder Angleichung jener Organisationen untereinander, das Zusammenfinden und Zusammenwirken verschiedener Richtungen. Darum, trotz allem, die Nähe zwischen wirtschaftlicher oder politischer Organisation!

Spricht das „Kommunistische Manifest" von einer Bildung des Proletariates zur Klasse, so ist damit als spezielle Aufgabe der Kommunisten die Bildung einer Klassenpartei bezeichnet, nicht die Bildung der Klasse selbst, die ja mit der gleichen ökonomisch-sozialen Lage schon gegeben ist. Die organisierten Berufsstände des Mittelalters konnten als geschlossene Einheiten für gemeinsame Interessen kämpfen. In der Zeit des Individualismus, des konstitutionellen Systems und der Vertretung des Volkes in Parlamenten, bedarf es der Vermittlung politischer Parteien, um die Interessen einer Klasse wirksam zur Geltung zu bringen. Ohne diese politische Geltendmachung der Forderungen der Klasse würde infolge des Mangels einer festen Einigung der „Klassenkampf" sich höchstens in Teilkämpfen einzelner Gruppen abspielen können. Nun aber kann unter Umständen auch der Generalstreik in den Dienst der Politik gestellt werden.

Weder das Ziel einer einheitlichen gewerkschaftlichen Bewegung, noch das der Bildung einer die ganze Klasse umfassenden Partei ist tatsächlich erreicht worden — durch die Schuld der Sozialisten selbst. Die Notwendigkeit von Spaltungen und Zersplitterungen wurde schon durch den Umstand herbeigeführt, daß gerade Kommunisten der Klasse die Einheit des Wollens zuerst zu verleihen suchten, daß die Durchführung des Emanzipationskampfes der Klasse von einer Partei übernommen wurde,

die wegen ihres Religionshasses, ihrer revolutionären Tendenzen, ihrer Vorliebe für die Utopie niemals die ganze Klasse umschließen und vertreten kann. Anderseits soll nicht bestritten werden, daß ohne die Rücksicht auf die aus der Sozialdemokratie für das staatliche und bürgerliche Leben erwachsenen Gefahren die Reform unhaltbarer Zustände weit schwerer noch in Angriff genommen worden wäre, als dies jetzt der Fall. Auch fordert die Gerechtigkeit bereitwillige Anerkennung des nicht selten für andere Parteien geradezu vorbildlichen Eifers, der aufrichtigen und selbstlosen Hingabe bedeutender Männer an Ziele, deren Erreichung, wenn auch mit Unrecht, für innig mit dem Wohle der arbeitenden Klassen verknüpft gehalten wurde.

b) Die herrschende Klasse wird gemeiniglich „Bourgeoisie" genannt. Die Sozialdemokratie pflegt sich selbst als Klassenpartei des Proletariats den „bürgerlichen" Parteien gegenüberzustellen. „Bürger" hießen ursprünglich die Burg- und Stadtbewohner im Gegensatze zu den Landbewohnern. Innerhalb der Städte waren wiederum die im Besitze des Stadtregiments befindlichen Geschlechter im bevorzugten Sinne „Bürger". Seit dem 14. Jahrhundert nahmen aber auch die Zünfte teil am Stadtregimente. Nun rechnete man zur Bürgerschaft schlechthin die Träger des gewerblichen und kaufmännischen Berufs in der Stadt. Mit der Rezeption des römischen Rechtes kam dann allmählich der antike Begriff des Bürgertums wieder in Anwendung. „Bürger" hießen danach alle berechtigten Untertanen eines Landes oder Reiches. Der Begriff des städtischen Bürgertums wurde abgelöst durch den allgemeinen Begriff des Staatsbürgertums. Doch brauchte es geraume Zeit, bis die Rechtsanschauung von einer gleichförmigen Staatsbürgerschaft gegenüber der mittelalterlichen Volksgruppierung sich vollkommen durchsetzen konnte. Der Absolutismus des Ancien Régime bediente sich noch der Hilfe des alten städtischen Bürgertums, um die ihm gefährliche Macht der beiden ersten Stände, des Adels und des Klerus, zu brechen. Dann aber wandte sich der „dritte Stand" in der französischen Revolution nicht nur gegen die Privilegierten, sondern gegen den Fürstenabsolutismus selbst, eroberte für sich wichtige politische Rechte, machte jedes Glied der Gesellschaft, auch den Bauern, zum „Bürger", citoyen. Der heutige Staat will oder soll eine societas civilis, eine bürgerliche Gesellschaft, im vollen Sinne sein, im Prinzip beherrscht von demselben, für alle Untertanen gleichen bürgerlichen Rechte. Überall, wo diese Gleichheit tatsächlich verkürzt oder bedroht wird, gelangen Staat und Gesellschaft nicht mehr zur Ruhe.

Unter dem Julikönigtum kam zunächst in Frankreich, dann auch in den andern Ländern Europas, bei ähnlicher Entwicklung, eine neue Bedeutung des Wortes Bürgertum auf. Man sprach von „Bourgeoisie", bezeichnete damit die besitzende Klasse im Gegensatz zur nichtbesitzenden, zum „Proletariat". Dieser Bourgeoisie wurde zum Vorwurf gemacht, daß sie „den Platz der alten Aristokratie ohne deren Noblesse eingenommen habe, ihre Macht zu Gunsten ihrer eigenen Interessen gebrauche und für die niederen Schichten der Gesellschaft nichts tue". Die Besitzübermacht wuchs allenthalben unter der Herrschaft des absolut freiwirtschaftlichen Systems, führte zur Vertiefung des Klassengegensatzes zwischen Proletariat und Bürgertum, in welchem das Proletariat die interessierten Vertreter und den egoistischen Anwalt der kapitalistischen Produktionsweise erblickt und haßt (Bruder).

Die besitzende Klasse erkannte in etwa die Gefahr, die aus der Existenz eines unzufriedenen Proletariates der gesamten Kulturentwicklung erwachsen kann. Sie bot daher dem Proletariate ihre „Bildung" an, ohne jedoch den Besitz in Frage zu ziehen. Was jene bekannte „Volksbildungsbewegung" darzubieten suchte, wurde angenommen, besonders die Lehren des Unglaubens. Doch die Verwirrung, der Haß wuchsen dabei nur noch mehr.

3. Gibt es aber andere, bessere Wege zum sozialen Frieden? Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung ist

a) keineswegs die Beseitigung der sozialen Schichtung. Sofern Klassenunterschiede nicht den übermäßig großen Teil der Bürger zwingen, in ein Dienstverhältnis zu wenigen, durch Besitz hervorragenden Gliedern der Gesellschaft zu treten, entsprechen sie der Natur der Menschen und des gesellschaftlichen Lebens. Der Staat ist, wie Hermann Roesler mit Recht bemerkt, keine Assoziation der Gleichheit, sondern der Ungleichheit. Er ist die Pflanzstätte der menschlichen Kraftentwicklung. Im Staate vor allem geht die Scheidung der höheren und niederen Kräfte vor sich, und es ist undenkbar, daß diese ungeheure Differenz der Kräfte mit starrer Indifferenz des Besitzes vereinbar wäre. Aus der individuellen Verschiedenheit der Menschen ergibt sich in der Tat ganz naturgemäß die Verschiedenheit des Besitzes, der Klassenunterschied, die soziale Abstufung. Unnatürlich dagegen ist, wenn sehr viele trotz ihrer hervorragenden Befähigung und ihres Fleißes nicht zu Besitz gelangen können. Unnatürlich ist es, wenn die größten Besitzmassen durch Aufsaugung fremden Besitzes entstehen. Unnatürlich ist es, wenn die persönliche Würde und Freiheit dessen mißachtet wird, der in fremdem Dienste, zum Vorteile eines andern, seine Kräfte verwendet. Un-

natürlich ist es, wenn die Arbeit nicht mehr den Arbeiter nährt, ihm nicht die Mittel bietet, seinen Pflichten als Familienvater zu genügen, wenn die im Dienstverhältnis stehenden Bürger keine dauernde Sicherung ihrer Existenz zu finden im stande sind.

Also nicht Beseitigung der Klassenunterschiede, sondern der Klassengegensätze ist das Ziel. Die Gegensätze aber werden nicht anders überwunden als durch Beseitigung der Ursachen der Feindschaft. Und die Ursachen der Feindschaft werden um so schwerer zu beseitigen sein, je mehr sich die streitenden Teile in Feindschaft verbittern. Das ist aber die gegenwärtige Situation.

b) Nicht die Geltendmachung berechtigter Interessen in der rechten Art und Weise, unter Wahrung aller Forderungen der Gerechtigkeit und der Liebe gegenüber dem Nächsten, aller Pflichten gegen die gesellschaftliche Gesamtheit, ist verwerflich. Handelt es sich nicht um die Erfüllung eines bereits geschlossenen, rechtsgültigen Vertrags, sondern um den zu schließenden Vertrag, so kann den Arbeitern nicht verwehrt sein, von der Wiederaufnahme der Arbeit abzusehen, wenn sonst ihre gerechten und billigen Forderungen die gebührende Berücksichtigung und Erfüllung nicht finden können. Gewiß wird der Streik auch so ein außerordentliches und stets nur das letzte Mittel dort bleiben, wo alle andern Mittel und Wege einer friedlichen Verständigung versagen. Die heutige Streiklust, das systematische Streiken und Aussperren als Mittel eines fortgesetzten, rücksichtslosen und skrupellosen Klassenkampfes ist unseres Erachtens eine pathologische Erscheinung verhängnisvollster Art im Gesellschaftsleben. Wer nicht den Kampf, sondern ernstlich die Versöhnung will, darf darum den Streit nicht schüren, muß für friedliche Verständigung der Parteien eintreten, so weit und wo immer dies nur möglich ist. Dementsprechend haben an sich und naturgemäß auch die Gewerkvereine neben dem Unterstützungszweck die nachdrückliche Vertretung der Interessen ihrer Glieder, wo möglich, auf dem Wege friedlicher Vereinbarung zur Aufgabe. Sie dürfen nicht bloß oder in erster Linie als Kampfvereine gelten wollen[1]. Druck erzeugt Gegendruck. Kampfvereine, die nicht den Frieden als Ziel, die Gerechtigkeit als Maß im Auge behalten, können sich nicht beklagen, wenn

[1] Das „Streikrecht" im Prinzip und für alle Fälle zu verwerfen, geht zu weit. Auch läßt sich eine absolute Verurteilung des Streiks aus der Enzyklika Rerum novarum nicht ableiten.

sie schließlich rücksichtslosen Kampfvereinen gegenüberstehen, die vielleicht mächtiger sind und oft oder endgültig im Kampfe siegen werden.

c) Die unglückselige Entwicklung, welche die heutigen Völker in zwei Parteien zu zerreißen droht, jene bedauernswerte Klassenfeindschaft, kann jedoch, wie gesagt, nur dann wirksam auf die Dauer überwunden werden, wenn es gelingt, die *Ursachen der Gegnerschaft zu beseitigen*. Den Arbeitern muß *volle Gerechtigkeit* widerfahren, *der Gegensatz durch Gemeinschaft und Gleichberechtigung überwunden*, der Mensch, der Bürger, der Arbeitsgenosse im Arbeiter anerkannt und geehrt werden. Nur die *höhere* Solidarität menschlicher, beruflicher, bürgerlicher, staatlicher Gemeinschaft kann zum Siege über den einseitigen Klassenegoismus beider im Kampfe begriffenen Klassen verhelfen. Dazu aber müssen alle politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Faktoren zusammenwirken.

α) Zunächst muß der *Staat* alles mit Sorgfalt vermeiden, was ihn als „Klassenstaat" verdächtigen könnte. Er muß, durch keinerlei Einflüsse beirrt, streng die verteilende Gerechtigkeit allen Klassen und Gesellschaftsgruppen gegenüber walten lassen, dabei nur diejenigen bevorzugen, die ihrer Schwäche wegen besondern Schutzes bedürfen.

Auch für die *politischen Parteien* ist das Gemeinwohl aller oberstes Gesetz. Leider wird das eigene Wohl des Standes, der Klasse nur zu oft mit dem Gemeinwohle verwechselt. Wie wertvoll sind da heute innerhalb der gesetzgebenden Körperschaften prinzipienfeste *Volksparteien*, die nicht wie die Klassenparteien einen einseitigen Interessenstandpunkt einnehmen, vielmehr den „Ausgleich der Interessen" auf ihre Fahne geschrieben haben. Der „Ausgleich der Interessen" als Programm und Forderung ist lediglich die praktische Konsequenz eines höheren Gedankens, eines ethischen Prinzips, des politischen Gemeinschaftsgedankens, der staatlichen Gemeinschaftspflicht; ein ethisches Postulat aber entnimmt seine beste Kraft, die Garantie seiner siegreichen Durchführung, letztlich den Einflüssen der Religion — nicht so sehr einer abstrakten, dem Volke schwer verständlichen, allgemeinen und in ihren Grenzen kaum bestimmbaren „Weltanschauung", sondern der Religion in ihrer konkreten, gesellschaftlichen Form, wie sie allein sozialpsychisch erfolgreich wirkt, die Massen mächtig, nachhaltig beherrscht, begeistert, zusammenhält, echten, opferfrohen Patriotismus zu erzeugen im stande ist. Es wäre unpsychologisch und darum auf die Dauer aussichtslos, von den einzelnen Volksteilen das Opfer der eigenen Interessen um der Gemeinschaft willen, den „Ausgleich der

Interessen", zu fordern, wenn gleichzeitig die Quellen der Kraft und der Begeisterung, die zur Einigkeit und zum Opfer befähigten, verschüttet würden: die Liebe zum Vaterlande, die Liebe zur Religion.

γ) Sollen die proletarischen Arbeiter der düstern Nacht feindseligen Hasses wieder entzogen werden, dann müssen aber auch *die andern Klassen* ihr Verhalten ändern; sie müssen die Arbeiter in aller Aufrichtigkeit echt solidarischer Einigung würdigen, wie im Staate, so in der Gesellschaft, in der Wirtschaft. Mögen also die Meister, die Kaufleute, die großen Unternehmer vor allem wirklich Gerechtigkeit und Liebe walten lassen gegenüber ihren Untergebenen, daß die Arbeiter sich nirgends mehr als Unterdrückte, Ausgebeutete betrachten können, mögen sie ablassen von jenem widerchristlichen, harten Herrenstandpunkte, mögen sie in den Arbeitern den Mitmenschen, den Bruder, den Genossen der eigenen Arbeit ehren und schätzen, mögen sie nicht vergessen, daß sie sittliche Pflichten gegen den Arbeiter haben, wie dieser gegen sie; mögen sie auch wieder lernen zu verzeihen, was durch Unbesonnenheit oder unter dem Einfluß der Verführung gefehlt worden ist. Ach, sagte Bischof Ketteler, wenn wir nur einen Tag wahrhaft als Christen handeln wollten, die soziale Frage wäre gelöst. Es ist damit wohl zu viel gesagt; aber die Wege zur Lösung wären geebnet. Die Lösung selbst fordert lange Zeit, viel Kleinarbeit, im gegebenen Augenblick auch recht große Arbeit. —

Soweit Bourgeoisie und Proletariat in Frage kommen, bleibt somit das Ziel *allseitige Hebung der Arbeiterklasse*, ohne welche eine Versöhnung der sozialen Klassen nicht erreicht werden kann. Die Armut ist innerhalb einer wohlgeordneten Gesellschaft keine Klassenerscheinung, sondern bloß Individualerscheinung. Also dementsprechend gerechte Verteilung! *Gleichberechtigung in Wahrheit und in der Tat!* Stärkung der Gemeinschaft in dem einzelnen Unternehmen, in der Gemeinde, im Staate! Das ist aber nur möglich, wenn die Glieder der unteren Klassen dabei auch die Gemeinsamkeit persönlich erkennen, lebendig erfahren, wenn sie für das gemeinsame Interesse mitraten und mithandeln dürfen.

d) Ein Staat, der nur aus zwei Klassen besteht, der einen, welche alle Vorteile des Reichtums genießt, der andern, die von früh bis spät arbeitet für ihren Unterhalt, hat keine Dauer; er wird bald nicht mehr bestehen. Es bedarf einer *mittleren Klasse*, die ebenso von früh bis spät arbeitet, dabei aber eines gewissen Wohlstandes, der Behaglichkeit ohne Prunk, sich erfreuen kann, einer Klasse, die den ärmeren Gruppen

näher steht und geschickte, fleißige, glückliche Elemente der unteren Klasse in sich aufnimmt, die also nicht so unerreichbar hoch über den unteren Klassen sich erhebt. Unverkennbar ist darum die Erhaltung einer breiten und lebenskräftigen Mittelklasse und deshalb insbesondere auch die Bewahrung und Stärkung des „alten Mittelstandes" eines der wichtigsten Mittel zur Abmilderung der Klassengegensätze und schon deshalb eines der vornehmlichsten Probleme der Gegenwart. Die geschichtliche Erfahrung, sagt Herkner, scheint mir darzutun, daß diejenigen Perioden die erfreulichsten Züge aufweisen, in denen ein breiter Mittelstand vorhanden war. Es sind die sog. organischen, positiven, aufbauenden Epochen in der Geschichte der Menschheit. Da zeigt sich eine glückliche Vereinigung von Arbeit und Genuß, von Rechten und Pflichten, ein offener Blick für gesunden Fortschritt; da finden wir eine lebhafte und allgemeine Teilnahme an öffentlichen Dingen, da sind wenige so arm, um durch den Umsturz nur gewinnen zu können, wenige so reich, um als gesellschaftliche Macht der Autorität des Staates zu trotzen, kein Bürger so reich, um mit Rousseau zu sprechen, daß er die andern kaufen könnte, und keiner so arm, daß er sich selbst verkaufen müßte. Das ist der Boden für wahre politische Freiheit, für eine tatkräftige Selbstverwaltung. Proletarischen Ausschreitungen kann durch die Verbindung der Mittelklasse mit den oberen Schichten, plutokratischen Anmaßungen durch die Allianz mit der Masse begegnet werden. Die oberen Klassen ergänzen sich leicht aus den unteren, und die zahlreichen Zwischenglieder sorgen dafür, daß die Kulturerrungenschaften der Spitzen der Gesellschaft sich auch allmählich auf die breiten Volksmassen erstrecken. Da ist nicht zu besorgen, daß viele von Natur reich ausgestattete Individuen unter dem Drucke des Elendes verkommen oder in üppigem Reichtum erschlaffen. Die Produktion gedeiht und blüht durch intensiveren Betrieb oder besondere Qualitätsleistungen. Die Arbeit der Gesellschaft bewahrt einen kaufkräftigen Markt in der Heimat. Der wirtschaftliche Kreislauf vollzieht sich ohne ernstere Reibungen und Störungen. So war es in den guten Tagen Athens und Roms, so in den Ruhmeszeiten italienischer, deutscher und niederländischer Städtefreiheit. Auf einem breiten Mittelstand beruht die Machtstellung Frankreichs, ein breiter Mittelstand verleiht den meisten schweizerischen Kantonen sowie dem Süden und Westen Deutschlands die gesunde soziale und politische Physiognomie. Darum sind auch Priester, Dichter und Denker, Staatsmänner, Historiker und Volkswirte aller Zeiten und Völker einig in dem Lobe eines zahlreichen, in

mäßigem Wohlstande lebenden Mittelstandes; sie preisen ihn als das wichtigste Fundament eines gesunden Staatswesens und werden nicht müde, vor greller Vermögensungleichheit zu warnen. Herkners Zeugnis ist um so wertvoller, als er im übrigen die Bedeutung der großindustriellen Entwicklung durchaus nicht unterschätzt.

e) Drei große Lebenszwecke verbinden in der natürlichen Ordnung die Menschen zu gemeinsamem Handeln und wirken gesellschaftlich gruppenbildend: die Blutsgemeinschaft der Familie, die Friedens- und Kriegsgemeinschaft im Staate, die Gemeinschaft in der Wirtschaft. Letztere Gemeinschaft beansprucht hier unsere Aufmerksamkeit.

Man kann von wirtschaftlicher Berufsgemeinschaft in einem mehrfachen Sinne reden. Einmal liegt eine Berufsgemeinschaft vor, wo sich mehrere oder viele Personen mit der Herstellung des spezifisch gleichen Produktes beschäftigen. Diese Berufsgemeinschaft finden wir in den Zünften verkörpert. Sodann liegt eine Berufsgemeinschaft vor, wo mehrere oder viele Personen zur Herstellung der numerisch gleichen Produkte zusammenarbeiten in demselben Betrieb, wie dies in unsern heutigen großindustriellen Unternehmen der Fall ist. Da ferner die verschiedenen Berufe sich auf die gesellschaftliche Arbeitsteilung zurückführen, so bilden alle zusammen durch ihre gegenseitige Ergänzung und Verflechtung wiederum eine höhere Einheit, die volkswirtschaftliche Gemeinschaft, die einen Teil des gesellschaftlichen Gemeinschaftslebens ausmacht. Dieses letztere Moment positiver Einigung fehlt den heutigen Klassen. Die Klasse scheidet, der Beruf eint. Verschiedene Klassen finden ihre höhere Einheit nicht in einer Gemeinschaft gleicher Art, in einer Klassengemeinschaft, sondern besten Falls in Gemeinschaften anderer Art, in der Staatsgemeinschaft, Volkswirtschaft oder Berufsgemeinschaft. Der Klassenbegriff bezieht sich auf die Verschiedenheit von Schichten, teilt die Gesellschaft in verschiedene Niveaus. Es fehlt da die innige Verflechtung der verschiedenen Klassen, wie sie bei den verschiedenen Berufen in derselben Volkswirtschaft sich findet. Wo Klassen als „Klassen" sich verbinden, da verbleiben die Klassenverbände innerhalb derselben Schichte gegenüber andern Schichten. Berufsverbände können viel leichter dauernd die ihrem Berufe eigentümlichen Interessen pflegen, ohne dabei in Gegensatz zu andern Gruppen zu treten. Die Klassenverbände dagegen kommen durch die Verfolgung der eigenen Klasseninteressen nur zu bald in Gegensatz zu andern Klassen, und diese Gegensätze vertiefen sich dann, wenn das scharfe Schwert des Klassenkampfes

geschwungen wird. Jede soziale Schichtung, die allein oder vorzüglich auf Besitzunterschieden beruht, trägt somit ein Moment der Trennung, der Auflösung in das gesellschaftliche Leben.

Daraus ergibt sich nun die Folgerung, daß die Versöhnung der Klassen, die Abschwächung der Gegensätze, zunächst durch die Festigung jener höheren Gemeinschaften zu erstreben ist, in welchen die verschiedenen Klassen sich zusammenfinden, durch Stärkung der Staatsgemeinschaft, der volkswirtschaftlichen Einheit, der Berufsgemeinschaft dort, wo verschiedene Klassen in dem gleichen Berufe zusammenarbeiten. Überwindung der sozialen Schichtung nach dem Besitz durch eine Schichtung nach der ökonomischen und sozialen Funktion, wie sie dem organischen Charakter der Gesellschaft entspricht, und die auch der Würde des Arbeiters gerecht wird, das ist das große Problem unserer Zeit!

Ganz ohne Zweifel können Klassen und Klassenverbände ihre geschichtliche Berechtigung und für die Entwicklung der Gesellschaft hochbedeutsame Aufgaben haben. In dieser Voraussetzung wird selbstverständlich ihre Kräftigung wünschenswert und erstrebenswert sein. Darum ist aber doch noch nicht die Stärkung ihrer „Stoßkraft" das letzte und höchste Ziel, der Inbegriff aller sozialpolitischen Weisheit. Für den Frieden, das Glück der Gesellschaft haben die, nach Schäffle, „natürlichsten" Zusammenhänge des Berufs und der Berufe weit größere Bedeutung als die Klassenzusammenhänge. Gerade von der Wiederbelebung und Kräftigung speziell der Berufszusammenhänge dürfte darum zu nicht geringem Teil die Milderung der Klassengegensätze, die Überwindung der bittern Klassenfeindschaft zu erwarten sein. Damit sind schon wichtige Richtlinien einer gesunden praktischen Sozialpolitik gegeben, einer Sozialpolitik, welche die Selbsthilfe nirgends unterschätzt, aber auch die besondere Art der kämpfenden Selbsthilfe der Klassenorganisationen nicht überschätzt.

Näher auf das Problem einer Versöhnung der Klassen hier einzugehen, liegt außerhalb unserer Absicht. Nur sei noch einmal nachdrücklich betont, daß die Lösung selbst der größten Schwierigkeiten wesentlich erleichtert und beschleunigt wird durch den ungeschmälerten Einfluß der Religion, der Kirche. Die christliche Religion ist hervorragend befähigt, den Klassenegoismus zu überwinden, indem sie die Gemüter mit wahrer Menschenfreundlichkeit, Milde, Liebe, Gerechtigkeit erfüllt.

Heinrich Pesch S. J.

Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz.

Eines der wichtigsten und bedeutungsvollsten Ereignisse für die Erforschung der Kunst des frühen Mittelalters war in jüngster Zeit die Erschließung des Schatzes der Kapelle Sancta Sanctorum. Es ist das große Verdienst des Verfassers der „Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter", P. H. Grisar, den Schleier von demselben weggezogen und dadurch unsere Kenntnis der mittelalterlichen Kunst mit einem Schlage in ungewöhnlichem Maße bereichert zu haben. Allerdings war es P. Grisar nicht, dem es als dem Ersten gelang, die massigen Gitter und schweren Schlösser zu sprengen, welche den unter dem Altare der Kapelle geborgenen Schatz in sicherem Gewahrsam hielten und seit den Tagen Leos X. sich nicht mehr geöffnet hatten. Aber P. Jubaru S. J., der zum erstenmal nach Überwindung der größten Schwierigkeiten hinter den riesigen Eisenverschluß dringen und einen Einblick in das lange gehütete Geheimnis tun durfte, begnügte sich mit der Feststellung, daß in dem Schatz wirklich vorhanden sei, was er in demselben vermutete und suchte, das Haupt der hl. Agnes. Was sonst noch das Geschränk unter dem Altar enthielt, ließ er ununtersucht und begnügte sich mit dem allgemeinen Ergebnis, daß der Schatz außer dem Haupt der jugendlichen heiligen Märtyrin noch zahlreiche andere Reliquien und Reliquiare umfasse. Denselben dem Verbergnis entnehmen, im einzelnen untersuchen, in seinen bedeutungsvollsten Stücken zum erstenmal photographieren zu lassen und dann auf Befehl Pius' X. in den Vatikan zu überbringen, war zwei Jahre später, in den ersten Tagen des Juni 1905, das Werk P. Grisars. Die sonst fast unzugängliche Kapelle Sancta Sanctorum selbst hatte derselbe bereits 1894 kraft päpstlicher Erlaubnis einem Studium unterzogen.

Da es das Verdienst P. Grisars war, zuerst den Schatz dem Dunkel, in dem derselbe so lange gelegen hatte, entrissen zu haben, so war es natürlich, daß er auch das Recht auf Priorität der Veröffentlichung desselben zugesagt erhielt. Diese konnte allerdings nicht sofort erfolgen, weil man an maßgebender Stelle einen Aufschub wünschte. Erst als ein

französischer Gelehrter, Ph. Lauer, unterstützt durch dringende und fast zwingende Empfehlungen, zumal seitens des Institut de France, zu Rom die Erlangung der Erlaubnis zur Publikation des Schatzes betrieb, wurde P. Grisar freie Hand gelassen, der dann auch alsbald in der Civiltà über seine kostbaren Funde unter Anfügung einer Anzahl von Abbildungen eingehende Mitteilungen zu machen begann; Mitteilungen, die, wie leicht begreiflich, großes Aufsehen erregten. P. Grisar hat sich aber mit der Artikelserie, die er über seine Funde in der Civiltà veröffentlichte, nicht begnügt, sondern auch in einer besondern Arbeit über seinen Fund berichtet. Es ist die zu Beginn dieses Jahres ans Licht getretene Schrift „Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz" (Freiburg 1908, Herder.) Was P. Grisar seinerzeit in der Civiltà darlegte, erscheint in ihr nicht bloß in deutscher Bearbeitung, sondern auch zum Teil völlig umgearbeitet und mit mancherlei Ergänzungen und Nachträgen versehen, bei denen insbesondere auch die neueren, dem Schatz zuteil gewordenen Untersuchungen sorgfältig berücksichtigt wurden. Was aber der Schrift vor allem einen die früheren Mitteilungen weit überragenden Wert verleiht, sind die zahlreichen vorzüglichen Abbildungen, mit welchen sie ausgestattet ist, namentlich die Tafeln mit Abbildungen der Hauptstücke des Schatzes, darunter zwei geradezu meisterhafte Tafeln in Gold und Farbe.

Die Leser dieser Blätter dürfen mit Recht erwarten, daß auch wir etwas eingehender über die so hochbedeutsamen Entdeckungen P. Grisars berichten. Es soll das im Anschluß an P. Grisars eben erwähnte Schrift in den nachfolgenden Zeilen geschehen. Da der Verfasser in ihr, ehe er den Schatz selbst beschreibt, eine Schilderung der Kapelle Sancta Sanctorum, ihrer Geschichte und des in ihr über dem Altar aufbewahrten, uralten, in hohen Ehren gehaltenen Christusbildes gibt — eine Schilderung, die gegenüber dem bisher darüber Geschriebenen viele neue und interessante Aufschlüsse bietet, und zwar auf Grund der persönlichen Untersuchungen des unermüdlichen Forschers —, so wird es unsern Lesern gewiß willkommen sein, wenn wir auch darüber in Anlehnung an P. Grisar einiges sagen. Bei der Besprechung des Schatzes müssen wir natürlich auch der Datierung wenigstens der Hauptstücke einige Zeilen widmen. Wenn wir dabei bezüglich einiger Stücke von derjenigen P. Grisars etwas abweichen, so wird dieser gewiß am allerwenigsten uns solches verargen. Schreibt er doch in der Einleitung seiner Schrift: „Habe ich nun auch durchweg meine Ansichten über den Kunstcharakter der aufgefundenen Objekte ausgesprochen,

so weiß ich gleichwohl, wie weit wir von voller Sicherheit in vielen einschlägigen Punkten entfernt sind und wie manche Verhandlungen über Alter und Herkunft gewisser Teile des Schatzes, wie z. B. der wertvollen Goldkreuze, sich anspinnen werden. Ein definitives Wort will ich mir hierin um so weniger beilegen, als selbst die fachmännischen Vertreter der Kunstgeschichte in so manchen tiefgreifenden allgemeinen Fragen noch durchaus uneinig sind." Und dann bleibt ja auf alle Fälle P. Grisar das hohe Verdienst, einen für die Kunstgeschichte höchst wertvollen Schatz erschlossen zu haben, auch wenn vielleicht den Hauptstücken desselben nicht gerade das hohe Alter eignen sollte, welches ihnen P. Grisar wenigstens mit Wahrscheinlichkeit zuschreiben zu dürfen glaubt.

Die Kapelle Sancta Sanctorum. Die Kapelle, ein Teil des alten Lateranpalastes, führte früher den Namen Laurentiuskapelle, weil sie dem hl. Laurentius geweiht war. Ihre Anfänge sind unbekannt, doch wird sie bereits vom Papstbuch in der Biographie Stephans III. (768 bis 772) erwähnt. Es war das Oratorium des hl. Laurentius, in dem sich der Eindringling Konstantin durch den Bischof Georg von Präneste zum Subdiakon und Diakon weihen ließ. Im 9. Jahrhundert wurde das Heiligtum päpstliche Hauskapelle, als Gregor IV. (827—844) sich nahe bei demselben eine Wohnung einrichtete. Obwohl räumlich nur von bescheidenen Abmessungen, erhielt sie infolgedessen im Laufe der Zeit den auszeichnenden Titel Basilika. Am Gründonnerstag nahm der Papst in ihr das sog. Mandatum, die feierliche Fußwaschung, an dem Prior der Kapelle und elf Subdiakonen vor. Am Ostermorgen hatte in ihr die feierliche Verehrung des Bildes des Erlösers statt, das auf dem Altar aufbewahrt wurde.

An Reliquien muß das Oratorium schon im Beginn des 9. Jahrhunderts sehr reich gewesen sein. Der noch vorhandene kostbare Schrein aus Zypressenholz, welchen Leo III. (795—816) zur Bergung derselben anfertigen ließ, ist dafür ein monumentales Zeugnis. Das älteste Verzeichnis der Reliquien stammt aus der Zeit zwischen 1073 und 1118, d. i. der Zeit zwischen dem Tode Alexanders II. und Paschalis' II. Johannes Diakonus, Kanonikus der Lateranskirche, nahm es in seine Beschreibung der Reliquienschätze der lateranensischen Basilika auf. Ein neuer ausführlicher Katalog der Reliquien des Oratoriums des hl. Laurentius, das inzwischen den Titel Ad Sancta Sanctorum oder kurzweg Sancta Sanctorum erhalten hatte, entstand erst wieder unter Leo X. (1513—1521).

Die Bezeichnung Sancta Sanctorum führte ursprünglich der große Reliquienschatz, der teils unter teils in dem Holzaltar der Lateranbasilika geborgen war

und von der hl. Helena nach Rom gebracht worden sein sollte. Unter dem Altar befand sich, wie Johannes Diakonus in seiner legendenhaften Beschreibung der Schätze erzählt, die Bundeslade, der Altar selbst aber enthielt den siebenarmigen Leuchter, den Stab Aarons, die steinernen Gesetzestafeln, den Stab des Moses, den Abendmahlstisch, Teile der Krippe, Stückchen von den fünf Broten und zwei Fischen, die der Herr wunderbarerweise vermehrt hatte, den ungenähten Leibrock, das Purpurkleid Christi, Blut und Wasser aus der Seite Christi und noch manche andere legendenhafte, von wenig Kritik, aber von kindlich gläubigem Sinn zeugende Reliquien. Das Laurentiusoratorium bekam den Namen Sancta Sanctorum, wie es scheint, erst im Verlauf des 13. Jahrhunderts. Um das Ende desselben war er schon gang und gäbe.

Der Vorsteher, Prior, der Kapelle, seinem Ordo nach Subdiakon, nahm eine hohe Stellung ein. Unter anderem hatte er das Recht, dem neuerwählten Papste als Zeichen der Hausgewalt den Stab (ferula) nebst den Schlüsseln des lateranensischen Palastes und der Palastkapelle zu überreichen. Die Dienste in der Kapelle wurden von Kanonikern versehen, die Sorge aber um das hochverehrte Christusbild war zwölf Ostiariern aus den ersten Familien Roms übertragen. Erst Martin V. (1417—1431) führte eine neue Ordnung ein.

Wie das alte Oratorium aussah, wissen wir nicht. Denn das jetzige ist ein vollständiger Neubau, bei dem sich von der alten Kapelle nichts erhielt. Es war nämlich das Oratorium im Laufe der Jahrhunderte sehr baufällig geworden, weshalb es Nikolaus III. (1277—1280) von Grund aus neu aufführen ließ. Baumeister war Magister Cosmatus (= Kosmas), wie eine Marmorinschrift beim Eingang der Kapelle besagt, eines der hervorragendsten Glieder der sog. Kosmatenfamilie, die als Steinmetzen, Bildhauer, Architekten und Mosaikarbeiter hochberühmt waren. Die neue Kapelle erhielt nur einen Altar, während in ihrer Vorgängerin, die allerdings etwas größer gewesen sein muß, sich drei befunden hatten. Im ursprünglichen Oratorium lag die Türe in der Mitte der Westseite, d. i. der heutigen Scala Santa zu. In dem Neubau, den Meister Kosmas errichtete, verlegte man sie in die Südseite nahe der westlichen Ecke, in der Westseite aber brachte man drei vergitterte Fenster an, welche den frommen Besuchern des Reliquienschatzes der Kapelle und des berühmten Christusbildes einen Einblick in das Innere gestatteten. Sixtus V. (1585—1590) ließ das Heiligtum mit Anbauten versehen, die es an drei Seiten völlig umgeben. Vor die Westseite übertrug er die Scala Santa, eine prächtige Marmortreppe des alten Lateranpalastes, die man seit dem Mittelalter für die Stiege hielt, auf welcher der Heiland im Palast des Pilatus hinauf- und herabgeführt wurde. Der Süd- und Nordseite fügte der Papst geräumige Kapellen an. Das Oratorium selbst blieb, abgesehen von der Restauration der Malereien, so gut wie unberührt. Den Zugang zu ihm bildet seit den Arbeiten Sixtus' V. ein dunkler, $3^1/_2$ m langer Korridor, welcher in die südliche Kapelle mündet und hier mit einer schweren Bronzetüre verschlossen ist, der Türe des alten Oratoriums.

Die Kapelle ist eine der vorzüglichsten Arbeiten des Meisters Kosmas, ein Bau, wie die Abbildungen zeigen, welche P. Grisar von dem Innern gibt, zugleich von ausgesucht schönen Verhältnissen und edelster, harmonischster Ornamentierung, ein wirkliches Schmuckkästchen, das zu Rom in seiner Art nichts Gleiches hat. Sie gliedert sich in zwei Abteilungen, in einen etwa 2 m tiefen, von Reliquienkammern überbauten Altarraum und den eigentlichen Kapellenraum von $6^3/_4$ m Breite und 9 m Länge, das Schiff, wenn wir so sagen sollen. Der Fußboden ist mit Porphyr, Verde antico und weißem Marmor im Kosmatenstil geschmückt. Neben dem Sockel, den an den Langseiten Marmorbänke vertreten, einst die Sitze für die Kardinäle und sonstigen Kleriker, welche mit dem Papste in dem Heiligtum das Offizium beteten, bedecken mächtige Marmorplatten bis etwa zu einer Höhe von 2,75 m die Wände. Dann folgen reizende spitzbogige Blendarkaden mit zierlichen gewundenen und gedrehten Säulchen, einer feingegliederten, die Bogen umziehenden Leiste und runden, konkaven Scheiben in den Bogenzwickeln. Den oberen Abschluß der Arkaden, die sich auch vor der Front der Reliquienkammern über dem Altarraum herziehen, bildet ein leichtes, mit dem klassischen Eierornament verziertes Gesimse, die Fortsetzung des Karnies über den Kapitälen der schlanken vergoldeten Marmorsäulen, welche in den vier Ecken der Kapelle aufsteigen und das vierteilige gotische Rippengewölbe tragen. Das Bogenfeld über den Arkaden enthält an allen Seiten ein hohes, schmales, maßwerkloses Spitzbogenfenster mit stark sich erweiternden Leibungen. Die Kapitäle der Arkadensäulchen und der Eckſäulen haben Kompositencharakter.

Die Front der Reliquienkammern oberhalb des Altarraumes baut sich über hohem Architrav aus, der auf kostbaren antiken Porphyrsäulen mit vergoldeten Kapitälen ruht und, wenngleich wohl erst seit der Restauration unter Sixtus V., in großen Buchstaben die Inschrift aufweist: Non est in toto sanctior orbe locus (Es gibt keinen heiligeren Ort auf Erden). Sie hat in zwei der Felder der Arkaden, mit denen sie ausgestattet ist, Türchen, die mit einem vergoldeten Gitter geschlossen sind. Über der Front der Kammern erhebt sich das Bogenfeld der östlichen Abschlußwand. Der unter den Reliquienkammern befindliche Altarraum ist von einem flachen Gewölbe bedeckt.

Den Reiz der Architektur erhöht die prächtige polychrome Ausstattung des Innern. Sie ist im vollen Verständnis für das rechte Verhältnis von Architektur und Malerei der architektonischen Gliederung unter- und

eingeordnet, aber darum auch die so einheitliche Wirkung des architektonischen Aufbaus und des malerischen Schmuckes des Oratoriums.

In den Kappen des Gewölbes sind die Symbole der vier Evangelisten dargestellt. Sie stehen auf blauem, mit Goldsternen besetztem Grund und halten das Evangelienbuch mit einer auf den betreffenden Evangelisten bezüglichen Aufschrift. Die Rippen der Gewölbe sind mit Blattwerk, Blumen und Früchten in der Weise des italienischen Barock bemalt, eine Frucht der von Sixtus V. veranstalteten, nicht allwegs glücklichen Restauration.

Die von einer Mäandereinfassung umrahmten Schildbogen zeigen reiche figürliche Szenen. Dieselben befinden sich in einer gemalten Architektur, die mit reich ornamentiertem Gebälk abschließt. Jedes Bogenfeld enthält zwei Gemälde, eines rechts von dem Fenster des Feldes, das andere links von demselben. Die beiden Bilder der Schildwand über dem Altarraum bilden eine einheitliche Szene: Papst Nikolaus III. weiht knieend in vollem Ornat den Apostelfürsten Petrus und Paulus den von ihm aufgeführten Bau, Petrus aber empfiehlt seinen Nachfolger dem Erlöser, der auf der andern Seite des Fensters seinen Platz gefunden hat, auf dem Throne sitzend und das Zepter haltend. Die beiden Bilder der gegenüberliegenden westlichen Bogenwand sind der Verherrlichung der beiden heiligen Erzdiakone gewidmet. Rechts vom Fenster in der Mitte sehen wir den hl. Laurentius über dem Feuer ausgestreckt, das von einem Henker angefacht wird, indessen der Richter von seinem Sitze und andere Leute unter dem Portikus im Hintergrund dem grausamen Schauspiel zuschauen. Links sinkt St Stephanus von den Steinen der Henker getroffen in die Knie, oben in der Höhe aber erscheint von Strahlen umgeben der Sohn Gottes. Im Bogenfeld der Nordwand ist auf der einen Seite eine Szene aus dem Leben des hl. Nikolaus dargestellt: Der Heilige bringt den drei gefährdeten Jungfrauen die Aussteuer; links das Martyrium der hl. Agnes. Die Gemälde der gegenüberliegenden Schildwand endlich geben den Martertod der Apostelfürsten wieder. Das Bild der Kreuzigung Petri ist dadurch besonders interessant, daß der Maler die Begebenheit da spielen läßt, wo nach der alten Tradition dieselbe sich vollzog, am Vatikan beim Zirkus des Nero, und nicht, wie eine spätmittelalterliche Version will, auf dem Janikulus. Für die Wahl der Bilder waren wohl gewisse im Oratorium aufbewahrte hervorragende Reliquien der betreffenden Heiligen bestimmend. Der hl. Nikolaus fand unter ihnen Aufnahme als Patron des Neuerbauers der Kapelle, Nikolaus' III. Eine zweite Zone von Gemälden wird durch die Darstellungen gebildet, welche in den Nischen der Blendarkaden angebracht sind, große Einzelgestalten, eine „erhabene Versammlung von mächtiger Wirkung". Die Zusammenstellung derselben ist keine willkürliche, sondern hält eine bestimmte Ordnung ein. Die mittlere Nische der Arkaden oberhalb des Altarraumes nimmt Maria mit dem Jesuskind ein, die beiden ihr zunächststehenden die Patrone der lateranensischen Basilika, die beiden hll. Johannes. In den zwei folgenden Nischen konnten wegen der Türchen der Reliquienkammern große Figuren nicht angebracht werden; sie wurden daher mit kleinen Szenen

(Reliquientranslation, Mannaregen) geschmückt. In den zwei äußersten Nischen gewahrt man zwei Propheten, den Propheten Isaias durch ein Spruchband mit der Inschrift: Ecce virgo concipiet et pariet, kenntlich, und den König David, dessen Spruchband die Aufschrift trägt: De fructu ventris tui ponam super sedem tuam. In den Nischen der Nord- und Südwand steht der Chor der Apostel und Evangelisten, an seiner Spitze der Apostelfürst Petrus mit dem Kreuzstab. Die Arkaden der Westwand endlich bergen Vertreter der kirchlichen Hierarchie, Päpste und Bischöfe und Heilige aus dem Ordensstand, darunter St Franziskus und St Dominikus, deren Orden der Papst sehr zugetan war.

Der wertvollste malerische Schmuck der Kapelle kommt leider nicht genügend zur Geltung, das prächtige Mosaik unter dem Gewölbe des Altarraumes. Seine Mitte nimmt ein Brustbild des segnenden Christus in runder Umrahmung ein, welches von vier lebhaft bewegten Engelfiguren getragen wird. Lünetten, welche an den vier Seiten des Mosaiks angebracht sind, enthalten an den Schmalseiten Brustbilder des hl. Nikolaus und des hl. Stephanus, an der vorderen Langseite Darstellungen von Lampen, an der gegenüberliegenden aber Brustbilder der Apostelfürsten, des hl. Laurentius und der hl. Agnes. Auch hier ist ersichtlich wieder auf die in der Kapelle aufbewahrten Reliquien und den Schöpfer des Heiligtums Rücksicht genommen. Das Christusbild des Medaillons soll älter sein als die übrigen Teile des Mosaiks. Ob dem wirklich so ist, muß dahingestellt bleiben. Die Gründe, welche dafür angeführt werden, scheinen nicht durchschlagend zu sein. Schwerlich dürfte das Bild indessen aus dem 8. und 9. Jahrhundert herrühren.

Daß der Altarraum an dem Gewölbe nicht durch Gemälde, sondern durch ein Mosaik ausgezeichnet wurde, mag zum Teil aus praktischen Rücksichten geschehen sein; gestattete doch ein Mosaik leicht eine Reinigung, wenn Kerzenrauch die Decke mit Schmutz überzogen hatte. Allein für die Bevorzugung eines kostbaren Mosaiks war auch wohl die Rücksicht auf die Bedeutung des Altarraumes maßgebend. Denn es befanden sich nicht nur über ihm die Reliquienkammern mit ihren Schätzen, sondern es barg auch das Geschränk unter dem Altar große Heiligtümer, über dem Altar aber stand das hochverehrte Christusbild.

Das Christusbild der Kapelle Sancta Sanctorum. Das Bild war bisher nur sehr ungenügend bekannt. Denn es war bislang niemals einer genaueren Untersuchung unterzogen worden. Es war P. Grisar und nach ihm Mgr. Wilpert vorbehalten, mit höchster Erlaubnis das zu tun, was schon längst erwünscht war.

Das Bild wird schon vom Papstbuch in der Lebensbeschreibung Stephans II. (752—757) erwähnt. Es wird dort von einer Prozession erzählt, die in der Langobardengefahr des Jahres 753 vom Lateran nach Santa Maria Maggiore ging, und berichtet, es sei dabei auch die imago Domini Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi, quae acheropsita (lies acheropoieta) nuncupatur, mitgenommen worden. Der Papst selbst trug das Bild bei der Prozession auf seinen Schultern.

Um das Christusbild ranken sich mancherlei, an Wundern überreiche Legenden. Acheiropoieten (Achiropiten) nannte man Bilder, die auf wunderbare Weise entstanden oder doch vollendet worden sein sollten. Es gab solcher Bilder Christi, zu denen auch das bekannte Abgarbild und das sog. Veronikabild in St Peter zu Rom gehören, verschiedene. Das Christusbild unseres Oratoriums sollte nach einer Erzählung, wie sie zu Rom schon im 12. Jahrhundert in Umlauf war, vom hl. Lukas begonnen, von einem Engel aber fertiggestellt worden sein. Nach Rom kam das Bild, wie die Römer wollten, entweder durch den Kaiser Titus oder durch den hl. Petrus. Andere wußten folgendes zu berichten. Zur Zeit des Bilderstreites habe Patriarch Germanus das Bild, das bis dahin zu Konstantinopel verehrt worden sei, ins Meer geworfen, um es vor der Zerstörung zu retten, mit den Worten: Magister salva teipsum et nos. Da habe es sich aufrecht gestellt und sei so über die Fluten gewandelt bis zur Mündung des Tiber und dann diesen aufwärts bis nach Rom. Dort habe Gregor II., der durch eine Erleuchtung von seiner Ankunft benachrichtigt worden war, mit seinem Klerus das Wunderbild feierlich empfangen und in die Stadt gebracht.

Das Christusbild erfreute sich im Mittelalter der höchsten Verehrung. Am Morgen des Osterfestes hatte, wie der Ordo des Cencius angibt, eine feierliche Begrüßung des Bildes durch den Papst und die Kardinäle statt, bevor man nach der Prim sich zur Prozession nach Santa Maria Maggiore anschickte. Dabei küßte man die Füße des Bildes unter den dreimal gesprochenen Worten: Surrexit Dominus de sepulchro, alleluia, und der jedesmaligen Antwort: Qui pro nobis pependit in ligno, alleluia. Besonders berühmt aber war die Prozession, die man in der Nacht vor dem Feste Mariä Himmelfahrt mit dem Bilde nach Santa Maria Maggiore veranstaltete; es war, wie man die Feier später deutete, der Besuch des Herrn bei seiner Mutter. Die Prozession machte einen weiten Umweg. Vom Lateran zog man zum Forum, wo vor der Kirche Santa Maria Nuova, jetzt Santa Francesca Romana, die Füße des Bildes mit wohlriechendem Wasser gewaschen wurden, während in der Kirche die Kleriker das Offizium sangen, das Volk draußen aber hundertmal Kyrie eleison wiederholte. Dann begab sich der Zug nach Sant' Adriano am gegenüberliegenden Ende des Forums, wo eine zweite Waschung vorgenommen wurde, und nun von hier an Santa Maria in Selce vorbei nach Santa Maria Maggiore, wo der Papst die Messe feierte und die gläubige Menge entließ. Um das Ende des 12. Jahrhunderts nahm der Papst selbst keinen Teil mehr an der Prozession, die äußeren Feierlichkeiten aber wurden mit der Zeit immer größer, wobei die Zahl der Waschungen bis auf sechs stieg. Sein Ende fand der Ritus durch Pius V., der den nächtlichen Umzug wegen der dabei kaum vermeidlichen Mißbräuche abschaffte. Von da ab blieb das Bild an seiner Stelle über dem Altare und wurde nur bei besondern Gelegenheiten in die Laterankirche übertragen. Schon Nikolaus IV. erließ 1291 von Orvieto aus eine Ablaßbulle für alle, welche nach wahrer Buße und Beichte die Laurentiusbasilika unter Gebet an dem Tage der Aussetzung der Achiropita besuchen würden. Andere noch größere Ablässe verknüpfte damit

Johannes XXII. im Jahre 1317. An solchen Tagen der Aussetzung des Christusbildes durften alle die Kapelle betreten, was sonst ohne Erlaubnis durchaus unstatthaft war.

Das Bild ist mit einer kostbaren Bekleidung versehen, die in der Hauptsache von Innozenz III. herrührt. Innocentius P. P. III. hoc opus fieri fecit, besagt die Inschrift, welche sich den unteren Rand des Silberüberzuges entlang zieht. Dieser älteste Teil der Bekleidung ist mit Kreisen, Sternen, Rosetten und ähnlichen Gebilden, im Fries der Langseiten mit kleinen figürlichen Darstellungen (Maria, Johannes, Petrus, Paulus, Stephanus, Laurentius u. a.) geschmückt. Alles Ornament ist in getriebener Arbeit ausgeführt. Die sonstigen Bestandteile der Bekleidung gehören ebenso wie die ihr aufgesetzten Schmuckstücke verschiedenen Zeiten an. Der das Haupt Christi umgebende Nimbus, die Montierung des oberen Feldes, der Engelkopf unterhalb des Feldes und einige kleinere Zieraten sind aus der Zeit des Barock. Anderes stammt aus dem 15. Jahrhundert, so z. B. der jetzt sehr beschädigte, einst mit feinen figürlichen Schmelzarbeiten verzierte Fries an der unteren Schmalseite und das Doppeltürchen über den Füßen des Christusbildes, interessant durch seine Reliefbildchen, die allerdings durch die Berührung der Andächtigen während so mancher Jahrhunderte viel gelitten haben. Die vier Bildchen erzählen von einer Vision, die jemand in der Oktav von Mariä Himmelfahrt hatte, während er vor der Kapelle betete. Er sah Maria im Geleit von Engeln und Heiligen in der Kapelle erscheinen, um ihrem Sohne für den Besuch zu danken, den er ihr am Tage ihrer Aufnahme in Gestalt der Prozession nach Santa Maria Maggiore gemacht. Darauf habe der hl. Petrus, assistiert von den hll. Laurentius und Vincentius, die Messe gefeiert und nach Beendigung derselben auf dem Altar das heiligste Sakrament, Kelch und Patene zurückgelassen.

P. Grisars Untersuchungen des Christusbildes konnten unter den Umständen, unter welchen er dieselben vornahm, nicht in erschöpfender Weise geschehen. Durch Erschließung des Schatzes des Oratoriums aber hatte er den Weg geebnet, und so erhielt Msgr. Wilpert von Pius X. die Erlaubnis, das Bild einem neuen eingehendsten Studium zu unterziehen, wobei er alle späteren Zutaten ablösen durfte [1]. Das Ergebnis dieser mit großer Umsicht und erprobter Sachkenntnis getätigten Untersuchungen war, daß von

[1] Über das Resultat, von dem auch P. Grisar in seiner Schrift Mitteilung macht, berichtet der Forscher eingehend in L'Arte X (1907), fasc. 3, und in Römische Quartalschrift XXI (1907) 65 ff.

dem Bilde leider nur mehr wenige, spärliche Reste vorhanden sind. Es stellte Christus auf reichverziertem Throne dar. Zu beiden Seiten des mit einem Kreuz versehenen Nimbus fanden sich Reste einer Inschrift, die Wilpert als Emmanuel ergänzen zu sollen glaubt. Als Entstehungszeit des Bildes nimmt Wilpert die Zeit von der Mitte des 5. Jahrhunderts bis etwa zum 7. Jahrhundert an. Ausgeführt war dasselbe auf derbem Hanftuch, das auf eine 2 cm dicke Tafel von Nußbaumholz aufgeklebt worden war, und zwar ohne Kreidegrundierung. Die Untersuchungen ergeben weiterhin, daß man außer den Füßen auch die rechte Seite der Christusfigur gesalbt hatte.

Der üble Zustand des Bildes ist zweifellos die Folge der hohen Verehrung, welche ihm schon früh zu teil wurde und begreiflicherweise auf seine Erhaltung nur ungünstig einwirken konnte. Bereits Johannes X. (914—928) sah sich veranlaßt, zu einer Restauration des Bildes zu schreiten. Sie galt jedoch mehr der Tafel, die auf der Rückseite mit Leinwand überzogen und dann mit einem Gemmenkreuz und einer an die Renovierung erinnernden Inschrift bemalt wurde, als dem Bilde selbst. Für dieses nimmt Wilpert nur das Aufkleben eines neuen, auf einem besondern Stück Leinwand gemalten Kopfes an. Der übrige Körper wurde lediglich mit Flor verhüllt.

Eine weitere Erneuerung hatte um 1100 statt, doch betraf auch diese nur die Tafel. Der Rahmen derselben erhielt einen Holzboden, der mit Leder überzogen wurde; auf der Vorderseite aber brachte man um das Bild die Worte des Philipperbriefes: In nomine Iesu ꝛc. (2, 10), als Umschrift an.

Die dritte und letzte Renovation der Tafel nahm Innozenz III. vor. Der unter Johannes X. aufgeklebte Kopf wurde durch einen neuen ersetzt und der bisher bis zum Kopf nur mit einer feinen Seidengaze verhüllte Körper unter Beibehaltung dieses Florüberzuges mit der vorhin beschriebenen Silberverkleidung überdeckt. Seit Innozenz III. erfuhr die Tafel keine größeren Restaurationen mehr.

Das Christusbild ist für gewöhnlich durch eine zweiflügelige Holztür verschlossen. Die Außenseite derselben ist vergoldet, sonst aber ohne Schmuck, die Innenseite mit einer Silbermontierung ausgestattet, die in vier Reihen unter stichbogigen Arkaden Reliefbilder aufweist, in der obersten Maria und den Engel der Verkündigung, in den folgenden Heilige. Stifter der Türflügel war der Laterankanoniker Jakob Teoli, der 1405 in seinem Testament für die Herstellung derselben eine Summe Geldes vermachte. Doch wenden wir uns den Schätzen zu, welche unter dem Altar der Kapelle verborgen waren.

Der Schatz in Sancta Sanctorum. Der Altar, unter dem der Schatz geborgen war, wird durch eine auf zwei antiken Marmorpfeilern ruhende Marmorplatte von 1,48 m Länge und 0,95 m Tiefe gebildet. Der Raum zwischen den Pfeilern, in welchem sich der von

Leo III. gestiftete Schrein befand, ist mit einer zweiflügeligen Bronzetür verschlossen, einem Werke Innozenz' III., wie die auf einem der Flügel angebrachte Inschrift bekundet. Um die drei Seiten des Altares zieht sich, bis dicht unter die Altarplatte aufsteigend, ein starkes, schweres Eisengitter, dessen Türen mit mächtigen Schlössern wohlverwahrt sind. Der Schatz, der in dem Hohlraum des Altares lag, war also wohl aufgehoben. Er verdankt es dem festen Verschluß, wie es scheint, daß er beim berüchtigten Sacco 1527, bei welchem auch das Oratorium geplündert wurde, unberührt blieb. Die Zahl der Gegenstände, welche P. Grisar dem Schrein Leos III. entnahm, war groß. Da gab es manche kleine Sachen, aber kaum etwas, das nicht irgendwie von Interesse wäre, wenn auch nicht für den Kunsthistoriker, so doch für den Archäologen. Daneben treten jedoch auch eine Reihe kunsthistorisch sehr bemerkenswerter, ja hochbedeutender Objekte an den Tag, Arbeiten aus Edelmetall, Emailarbeiten, Elfenbeingegenstände, bemalte Holzreliquiare — zum Teil wirklich Unika — und dazu eine Anzahl allerseltenster Textilien. Es fehlt hier an Raum, um auf alle Funde näher einzugehen. Wir müssen uns darauf beschränken, einiges über die Stücke zu sagen, welche den Hauptwert des Schatzes ausmachen, die hervorragendsten Arbeiten aus Edelmetall und die Textilien, für das übrige aber den Leser auf die so lehrreiche Schrift P. Grisars und ihre vorzüglichen Illustrationen verweisen.

Von den Goldschmiedesachen des Schatzes ist vor allem ein prachtvolles Gemmenkreuz zu nennen. Es ist aus Gold angefertigt und hat bei einer Höhe von 25,5 cm eine Breite von 24 cm, so daß also die Arme, die sich nach den Enden zu etwas erweitern, alle nahezu die gleiche Länge haben. In der Mitte des Kreuzes befindet sich ein ovales Medaillon mit abhebbarem Deckel, das früher eine in jüngerer Zeit vielbesprochene Reliquie barg, seit Urban V. aber, der dieselbe aus der Kapelle in die Lateranskirche übertrug, wohl die große Kreuzpartikel, welche es gegenwärtig enthält. Medaillon und Arme sind mit 17 großen Edelsteinen (Smaragden und Amethysten) und 68 Perlen besetzt, von welch letzteren jedoch heute 27 fehlen. Um den Rand der Arme zieht sich ein mit einer Folge von Halbkreisen gemusterter, von einem goldenen Perlstäbchen begrenzter Fries. Der einzige Schmuck der Rückseite des Kreuzes besteht in einer leichten, von einem feinen Golddrähtchen gebildeten Ranke, welche die Arme und das Medaillon umsäumt, und einem Perlstäbchen als Randeinfassung.

Der Behälter, in dem das Kreuz sich befindet, besteht aus Silber, ist aber kunsthistorisch kaum weniger bemerkenswert als das Kreuz selbst. Er ist auf dem Deckel und an den Seiten mit getriebenen Reliefs versehen, außer zwei Szenen aus dem Leben des Erlösers (Christus lehrt im Tempel und das Wunder zu Kana) alles Darstellungen von Begebenheiten nach Christi Auferstehung, in der Mitte des Deckels das Abschiedsmahl vor der Himmelfahrt. Zum Abheben des Deckels ist über diesem letzten Relief ein niederlegbarer Henkel angebracht. Er ist ursprünglich, wie die Teilung des Wortes Pasch-alis in einer Inschrift beweist, welche die Szene umgibt. Dieselbe lautet: Paschalis episcopus plebi Dei fieri iussit.

Papst Paschalis, der hiernach den Behälter anfertigen ließ, ist aller Wahrscheinlichkeit nach — um nicht zu sagen sicher — Paschalis I. (817—824), nicht Paschalis II. (1099—1118). Entstanden wäre also danach das Gehäuse im Beginn des 9. Jahrhunderts. Aus welcher Zeit datiert aber das Kreuz? War es damals schon vorhanden, und haben wir es vielleicht mit P. Grisar in das 5. oder 6. Jahrhundert zu setzen, oder stammt es ebenfalls von Papst Paschalis? Etwas Sicheres läßt sich darüber nicht sagen, doch scheinen die Gründe, die P. Grisar für seine Annahme anführt, nicht durchschlagend, und es liegt unseres Erachtens nichts vor, was uns in der Datierung über die karolingische Zeit hinausgehen hieße. Ob es daher nicht zutreffender ist, auch das Kreuz selbst Papst Paschalis I. zuzuschreiben, zumal eine solche Annahme besser der feierlichen Widmung auf dem Deckel des Behälters entspricht, als die bloße Beziehung derselben auf das Silbergehäuse allein?

Für die Kunstgeschichte noch bedeutungsvoller als das Gemmenkreuz ist ein zweites Goldkreuz. Es ist 27 cm lang, 18 cm breit und 3,7 cm hoch. Auf der Vorderseite ist es mit sieben in Zellenschmelz ausgeführten Szenen aus dem Leben Christi geschmückt, beginnend mit der Verkündigung und endend mit der Taufe. Die Bilder sind so angeordnet, daß eines die Mitte einnimmt, von den übrigen sechs aber je zwei über und unter dem Mittelbild, die zwei andern auf den Armen angebracht sind. Der Grund der Szenen ist ein durchsichtiges, lebendiges Grün, die übrigen Farben sind meist opak. Die Harmonie der Farben ist vortrefflich. Den Rand der Seite umzieht ein feines Perlschnürchen aus Gold.

Die Seiten des Kreuzes weisen eine Inschrift auf. Sie ist ebenfalls in Email gearbeitet; die schönen großen Buchstaben sind rot, der Fond wie auf der Vorderseite grün. Ein Sinn läßt sich in die meist nur aus Wortfragmenten bestehende Inschrift leider nicht bringen; immerhin ist sie, wie wir sehen werden, auch so für die Datierung des Kreuzes nicht ohne

Wert. Es scheint fast, als ob die Streifen, welche die Inschrift tragen, ursprünglich für einen andern Gegenstand bestimmt waren. An einer der Langseiten des Vertikalbalkens und auf der Hälfte einer der Langseiten des Querbalkens stehen die Buchstaben auf dem Kopfe.

Die Rückseite des Kreuzes ist ohne Deckel, oder besser, der Deckel ist etwa 1 cm tief in den inneren Hohlraum eingelassen. Er ist wie alles andere aus Goldblech gemacht; seine Dekoration besteht lediglich in einem kleinen Kreuzchen in der Mitte und einer linearen Einfassung an den Rändern. Man hat gemeint, in der mit Email geschmückten Seite die Rückseite sehen zu sollen, und angenommen, die andere Seite habe ursprünglich noch einen oberen mit Edelsteinen besetzten Deckel besessen. Allein diese Ansicht ist wohl angesichts der Kostbarkeit der mit Email geschmückten Seite nicht sehr annehmbar. Daß die Seiten des Kreuzes sich ein wenig erweitern und darum zur Emailseite nicht völlig senkrecht stehen, ist ersichtlich kein Grund für die Annahme, es sei diese die Rückseite. Da die in den Hohlraum eingelassene Seite mit einer Schicht Balsam überzogen ist, der so dick aufgetragen wurde, daß er an den Enden in den Hohlraum hineinsickerte, scheint es, als ob das Kreuz, so wie es ist, von vornherein für die Zeremonie der Salbung gearbeitet wurde, indem man die Rückseite in den Innenraum des Kreuzes 1 cm tief versenkte. Unter der eingelassenen, kreuzförmigen Goldplatte befinden sich, auf dem Boden angelötet, fünf kleine, rechteckige Kästchen aus Goldblech, die nach der Untersuchung des damit beauftragten P. Antonio da Porrentruy (von Pruntrut), Generaldefinitors des Kapuzinerordens, eine harte, schwarze, harzige Masse enthalten, welche „mit Wachs und andern Stoffen vermischt ist", also vielleicht auch mit kleinen Reliquienpartikeln.

Zur Aufbewahrung des Kreuzes dient ein kostbarer viereckiger Silberkasten, welcher auf dem Deckel und an den Seiten reich mit figürlichen Darstellungen in getriebener Arbeit geschmückt ist. Auf dem Deckel thront in der Mitte Christus, rechts und links von den beiden Apostelfürsten begleitet. Zu Füßen Christi entquellen die vier symbolischen Flüsse, über den drei Figuren aber sind in rundem Medaillon zwei Engel mit Heroldstab dargestellt. Von den vier Seiten des Kastens zeigt die Vorderseite das Lamm zwischen den Symbolen der Evangelisten, während die drei andern mit Szenen aus dem Jugendleben verziert sind. Sie verraten große Verwandtschaft mit den gleichen Szenen auf dem Kreuz, so daß man auf den Gedanken kommt, es habe für beide dieselbe Vorlage vorgelegen oder gar, es seien beide von einem Meister. Alle Reliefs des

Kästchens stammen von einer Hand, ausgenommen vielleicht diejenigen der Vorderseite. Ganz klar wird das namentlich durch die eigentümliche, ganz charakteristische Behandlung der Flügel des Engels der Verkündigung auf der rechten Langseite und der beiden Engel in den Medaillons des Deckels.

Die Entstehung der Kassette scheint P. Grisar in die Zeit des Paschalis zu setzen, wenigstens die des Deckels. Er wird recht haben; denn die Reliefs des als Stiftung Paschalis' I. beglaubigten Behälters des Gemmenkreuzes stimmen stilistisch so sehr mit denen des Deckels der Kassette des Emailkreuzes überein, daß wir jenen und diesen mit allem Fug als gleichzeitig betrachten dürfen. Da nun aber weiterhin der Deckel der Kassette des Emailkreuzes und die Kassette selbst, wie vorhin gesagt wurde, der gleichen Zeit entstammen, werden wir also die ganze Kassette den Tagen Paschalis' I. zuzuschreiben haben. Vielleicht, daß sie ebenso eine Stiftung dieses Papstes ist wie der Behälter des Gemmenkreuzes.

Als Zeit der Anfertigung des Kreuzes möchte P. Grisar das 6. oder 7. Jahrhundert annehmen, doch die Epoche Johannes' VII. zu Beginn des 8. nicht ausschließen. Rückwärts glaubt er wegen des Kreuznimbus, der auf den Emails auftritt, auf keinen Fall in der Datierung über den Anfang des 6. Jahrhunderts hinausgehen zu dürfen. Vielleicht, daß das Emailkreuz mit der crux ex auro cum gemmis identisch sei, die das Papstbuch in der Vita des Symmachus (498—514) erwähne. Jedenfalls hält es P. Grisar für eine sehr wahrscheinliche Hypothese, daß es dasselbe sei, welches dem Liber Pontificalis zufolge Papst Sergius (687—701) in der Sakristei von St Peter wiederfand. Allein mit dem Symmachuskreuz kann das Emailkreuz auf keinen Fall identifiziert werden, da nach dem Papstbuch jenes für sich schon 10 römische Pfund wog — et ipsa crux aurea pensat l. X —, während dieses mit samt dem Silberkasten kaum oder doch nur eben an dieses Gewicht heranreicht. Aber auch mit dem Sergiuskreuz läßt es sich wohl nicht als eins bezeichnen, da nach den neuesten Untersuchungen sein Inhalt demjenigen des Sergiuskreuzes durchaus nicht entspricht und eine Identität der beiden Kreuze darum ausgeschlossen erscheint. In dem Kreuze, welches Papst Sergius wiederfand, entdeckte man nämlich eine Kreuzpartikel „von wunderbarer Größe" (mirae magnitudinis et ineffabilem portionem salutaris ligni dominicae crucis), während das Emailkreuz, wie wir hörten, fünf Kästchen mit einer harten, schwarzen, harzigen Masse birgt. Es liegt auch kein Anhaltspunkt vor, daß die große Kreuzpartikel je entfernt und durch jene Kästchen ersetzt worden sei. Eine solche Änderung kann nicht ohne weiteres angenommen, sondern müßte nachgewiesen werden.

Für die Bestimmung des Alters des Kreuzes ist die vorhin erwähnte Inschrift an den Seiten nicht ohne Belang. Unter den Worten bzw. Wortfragmenten findet sich auch chalis, was zweifellos zu ergänzen ist paschalis. Wir haben hier den Namen des Papstes, der den Behälter des Gemmenkreuzes und wohl auch dieses selbst stiftete. Allerdings könnte paschalis an sich auch „österlich" heißen, zumal in der Inschrift auch von (ve)xillum crucis die Rede ist. Allein außer (pas)chalis findet sich in dieser auch das Wort episcop, und so

wird man paschalis wohl am zutreffendsten identifizieren mit dem Paschalis Episcopus der Inschrift auf dem Deckel des Gemmenkreuzes. Danach wäre also auch das Emailkreuz ein Werk aus der Zeit des Papstes Paschalis I. und dieser, wie es scheint, ebenfalls der Stifter des zweiten Kreuzes. Aus der Beschaffenheit des Kreuzes läßt sich gegen diese Datierung nichts einwenden, im Gegenteil dürften sich beide sehr wohl entsprechen.

Von den sonstigen Metallarbeiten des Schatzes seien noch kurz hervorgehoben ein schmuckes, ovales, silbervergoldetes Kästchen mit reichem figürlichem und ornamentalem Niellloschmuck, eine griechische Arbeit aus dem 12.—13. Jahrhundert, dann ein sehr interessantes altchristliches Silberkästchen mit einer Darstellung der Verehrung des Kreuzes durch Engel und ganz besonders das Reliquiar des Hauptes der hl. Praxedes mit hervorragenden, leider sehr stark verletzten figürlichen byzantinischen Zellenschmelzen des 10.—11. Jahrhunderts auf dem Deckel, von welchen Tafel V vorzügliche Abbildungen in Farbe und Gold bietet.

Was die Arbeiten aus Edelmetall des Schatzes für die Geschichte der frühen kirchlichen Goldschmiede- und Emaillierkunst bedeuten, das bedeuten die Textilien, welche P. Grisar ans Tageslicht zog, für die Geschichte der Textilkunst. Die Geschichte der textilen Kunst liegt für das erste Jahrtausend unserer Zeitrechnung noch sehr im argen. Kaum daß wir über die Entwicklung des Textilwesens so viel Übersicht haben, um auch nur bestimmte Fragen stellen zu können. Auf dieselben eine nur halbwegs befriedigende Antwort zu erhalten, kann man bloß in den seltensten Fällen erwarten. Der Grund ist ein sehr einfacher. Es fehlt an genügenden schriftlichen Nachrichten, es fehlt an Bildwerken, die uns den gewünschten Aufschluß geben könnten, es fehlt endlich und namentlich an Textilien, die den Werdegang der Entwicklung in hinreichendem Maße widerspiegelten. Sie mangeln nicht ganz, alles in allem ist jedoch ihre Zahl für den Zeitraum, der in Frage kommt, bei weitem zu klein, um auf ihnen im allgemeinen etwas anderes als mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen aufbauen zu können. Um so willkommener sind daher natürlich neue Funde, namentlich dann, wenn sie so hervorragender Art sind wie diejenigen, die P. Grisar in die wissenschaftliche Forschung einführte.

Da sind vor allem zwei prächtige Seidengewebe mit biblischen Darstellungen in großen, reichumrahmten Rundmedaillons zu nennen, die ersten dieser Art, welche bislang bekannt geworden sind. Das eine weist die Verkündigung, das andere die Geburt Christi auf. Von dem ersten gibt P. Grisar außer einer einfarbigen auch eine treffliche polychrome Abbildung, bei der nur das Rot etwas zu viel Gelb enthalten dürfte. Das Papstbuch berichtet mehrfach für die Zeit von 750 bis 860 von reichgemusterten Seidenstoffen und namentlich auch von solchen, welche biblische Szenen enthielten. Von einem Stoff mit Darstellungen der Ver-

kündigung und der Geburt in Kreisen ist z. B. in der Vita Leos III. die Rede. Wir werden die beiden Gewebe daher wohl in die Zeit um 800 setzen dürfen, womit die stilistische Behandlung im Einklang zu stehen scheint. Ein anderer mit der Darstellung einer Löwenjagd gemusterter Seidenstoff gehört zur Klasse der sog. sassanidischen Gewebe, ist aber schwerlich persischen Ursprungs, sondern westasiatische oder byzantinische Nachahmung, wie Einzelheiten der Kleidung der Jäger und auch wohl das Ornament der Umrahmung des Medaillons vermuten lassen. Auffällig ist auf dem Gewebe ein an den Enden mit Kreisen geschmücktes Kreuz, das die Jäger über dem Kopfschmuck tragen. Es mag symbolischen Charakters sein, doch nicht christlich-symbolischen, da solche Kreuze auch sonst auf persischen Stoffen, Siegelringen und ähnlichem sich finden. Immerhin ist nicht ausgeschlossen, daß es im vorliegenden Fall nur dekorative Bedeutung hat, etwa eine stilistisch umgearbeitete Lilie darstellt. Die Datierung des Stoffes bietet große Schwierigkeiten. Jünger als die beiden vorhin genannten Gewebe ist er wohl nicht; ob aber viel älter, scheint fraglich.

Ein sehr eigenartiges Muster zeigt ein vierter Stoff. Er weist in den Medaillons, mit denen er verziert ist, einen großen, stilisierten Hahn auf, der um den Kopf einen runden Nimbus trägt. Das Ornament der Einfassung der Medaillons besteht aus aneinandergereihten Herzen. Das Gewebe ist von hohem Interesse, vor allem durch die Fragen, zu denen es anregt, auf die aber eine Antwort nicht leicht ist. Entstanden dürfte es etwa im 9. oder 10. Jahrhundert sein. Es über das 9. Jahrhundert hinaus zu datieren, dafür liegt wohl kein Grund vor.

Von den vielen andern Stoffen, die der Schatz barg, heben wir noch hervor ein grünes Seidengewebe mit zwei einander zugekehrten, übermäßig stilisierten Löwen, zu denen sich im Schatz der Kathedrale von Sens zwei Parallelen finden, in Rundmedaillons, die mit kleinen Scheibchen ornamentiert sind; ein rotes mit einem geflügelten Tiere gemustertes Seidengewebe; ein roter Seidenstoff mit der Darstellung eines mit einem Löwen kämpfenden Mannes, ein Gewebe, von dem Beispiele auch anderswo mehrfach vorkommen, namentlich zu Chur und Ottobeuren (sog. Alexandermantel); eine mit zwei farbigen Querstreifen in Gobelintechnik verzierte Mappula, ägyptischen Ursprungs, wie es scheint, und zwei liturgische Tunicellen, über die wir leider keine näheren Angaben erhalten.

Doch damit können wir unsern Bericht über die Kapelle Sancta Sanctorum und die Schätze, welche sie enthielt, beenden. Dank verdient zweifelsohne P. Grisar, der den Schatz mit vieler Mühe gehoben und der wissenschaftlichen Welt vorgeführt hat, Dank aber auch, und ganz besonders Dank der Hochsinnigkeit und Weitherzigkeit des Heiligen Vaters, der im Interesse der archäologischen und kunsthistorischen Forschung gern seine Einwilligung gab zur Erschließung einer Kapelle und ihres Inhaltes, die beide seit Jahrhunderten mit dem Schleier tiefsten Geheimnisses umwoben waren.

Jos. Braun S. J.

Rezensionen.

Der Leserkreis des Galaterbriefes. Ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte von Dr **Alphons Steinmann**, Privatdozent in Breslau. gr. 8° (XX u. 252) Münster 1908, Aschendorff. *M* 6.80.

Was der Herr Verfasser in seiner früheren Schrift, „Die Abfassungszeit des Galaterbriefes" (vgl. diese Zeitschrift LXXII 451), andeutete, das ist in der vorliegenden gründlich, mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und unter Berücksichtigung der vielen, mannigfach abweichenden Ansichten bewiesen, nämlich: der Leserkreis des Galaterbriefes ist einzig und allein in Nordgalatien, in der galatischen Landschaft zu suchen.

Kern und Stern der Beweisführung, um gleich die Hauptsache und das zuletzt entscheidende hervorzuheben, liegt in zwei Punkten: 1. In Act 16, 6 wird nach dem Abschluß der Visitationsreise (16, 5) die Erzählung weiter geführt und durch 18, 23 das neue Missionsgebiet bezeichnet („die Ramsaysche Rekapitulationshypothese ist schon in Act 16, 6 unrichtig und inkonsequent in ihrer Anwendung auf 18, 23", S. 180). 2. Der Eigenbericht des Apostels über seine galatische Mission (Gal 4, 12—15) stimmt durchaus nicht mit Act 13, 14; demnach beschreibt der Apostel da seine erste Missionstätigkeit in der nordgalatischen Landschaft.

Diese beiden Punkte werden eingehend erörtert. In Act 16, 6 folgt der Herr Verfasser der bestbeglaubigten Lesart und übersetzt: „Sie durchzogen aber Phrygien und galatisches Land, weil sie von dem Heiligen Geiste gehindert wurden, das Wort in Asien zu verkünden." Daß der Apostel bei dieser Wanderung (διῆλθον) das Evangelium verkündigte, erhellt aus Act 18, 23: Nachdem er eine Zeitlang (in Antiochien) verweilt hatte, zog er aus und durchreiste der Reihe nach das galatische Land und Phrygien und stärkte die Brüder. Die einzelnen hier in Betracht kommenden Einwendungen der Anhänger der südgalatischen Hypothese werden gut gewürdigt und triftig widerlegt. Man behilft sich teilweise mit Textstreichung; so soll 16, ἡ γαλατικὴ χώρα jetzt unecht sein (Belser und Weber möchten gern Γαλάται Gal 3, 1 als späteren Zusatz ansehen); andere verwickeln sich in Widerspruch und geben geographisch unhaltbare Erklärungen (Ramsay S. 179 f).

Ausschlaggebend ist der Eigenbericht des Apostels (Gal 4, 12—13), der ein Bild entrollt, das auf seine Tätigkeit in Act 13, 14 nicht bezogen werden kann. Auf seiner Wanderung in der galatischen Landschaft wird der Apostel krank und so zu einem unfreiwilligen Aufenthalt genötigt; die Leute kommen ihm

freundlich entgegen, und er sieht darin einen Wink Gottes, seinen Aufenthalt länger auszudehnen. Aber in Act 13, 14 ist nirgendwo eine Andeutung von einer Krankheit des Apostels; vielmehr ist ein körperliches Leiden positiv ausgeschlossen durch ausdrückliche Angabe rein äußerer Gründe für die Wahl des Hinwegs (vgl. S. 116 129 134 150 154) wie des Rückwegs (S. 152—154; Act 13, 50; 14, 6 19 22—27). Auch eine Aufnahme des Apostels: „Wie einen Engel Gottes habt ihr mich aufgenommen, wie Christus Jesus" (Gal 4, 12), ist in jenem Teil der Apostelgeschichte nicht zu finden (S. 217 ff 227).

Zur Lösung der Streitfrage hat der Herr Verfasser sehr weit ausgeholt. Die Geschichte der Galater, Nationalität, Wanderungen, Kriege und Niederlagen bis zum Verluste ihrer Selbständigkeit durch die Römer werden mit reichlichsten Quellenangaben dargestellt (S. 17—38); zahlreiche Belegstellen belehren über die oft schwankende Umgrenzung der römischen Provinz Galatien, über deren Einrichtung, Verwaltung, über griechischen Einfluß (S. 38—60); Inschriften, Profanschriftsteller (Strabo, Plinius, Tacitus, Plutarch, Memnon, Ptolemäus, Dio Cassius) berichten über die Bedeutung von Galatien und Galater; eine ähnliche Untersuchung über den biblischen Sprachgebrauch führt zum Ergebnis: „Aus alledem ergibt sich, daß von einem peinlichen Befolgen der römischen offiziellen Provinzialeinteilung bei Paulus gar nicht die Rede sein kann, daß somit das eine entscheidende Argument Ramsays für die Südgalatienhypothese in sich selbst zusammenfällt" (S. 103). Der nordgalatischen Ansicht wirft Ramsay, der Hauptverfechter der südgalatischen Hypothese, u. a. auch geographical absurdities vor (S. 7 196); Dr Steinmann bleibt die Antwort nicht schuldig (S. 196—202 206—208). Recht eingehend wird Pauli Wirksamkeit in Süd- und Nordgalatien behandelt (S. 110—208). In der genauen Textexegese finden sich wertvolle Belege angeführt für die Geschichtlichkeit der Berichte und gegen die verschiedenen Versuche einer Quellenscheidung in der Apostelgeschichte. Erstaunlich viel bietet der Literaturnachweis (S. XI—XIX); mehr kann man wirklich nicht verlangen, und die nachfolgenden vielen Anmerkungen auf jeder Seite (öfters die halbe Seite füllend) zeigen, daß jene große Aufstellung kein bloßes Schaustück sei. Beigegeben ist Stellenverzeichnis, geographisches Register, Liste der Namen und Wörter (S. 234—251); Stichproben zeigten mir, daß diese Listen, wie sie den Eindruck peinlicher Genauigkeit beim bloßen Anblick machen, so auch tatsächlich bearbeitet sind. Ausstattung, Druck, Papier machen dem Verlage alle Ehre.

Joseph Knabenbauer S. J.

Lehrbuch der Dogmatik. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Von Dr **Joseph Pohle.** Dritter Band. Dritte Auflage. 8° (XX u. 758) Paderborn 1908, F. Schöningh. *M* 8.80

Band I dieses Werkes erschien 1902 in erster, 1905 in zweiter, 1907 in dritter Auflage; Band II in den Jahren 1903 1905 1907. Nun liegt auch Band III in dritter Auflage vor. Sicher ein herrlicher Erfolg des schönen Werkes.

Die Erstauflagen von Band I und II sind in dieser Zeitschrift besprochen (LXIV 581; LXVII 574). Es konnte dort dem Lehrbuch Pohles das Lob korrekter Doktrin, reichhaltigen Materials, klarer Fassung und glaubenswarmer Darstellung gespendet werden. In den Neuauflagen des ersten Bandes sind zwei Punkte einläßlicher als früher behandelt worden: das Verhältnis der Unveränderlichkeit Gottes zu seinem Wirken, insbesondere zu seiner Freiheit, und das Verhältnis Gottes zum Übel.

Der dritte Band bringt durch Behandlung der Lehre von den heiligen Sakramenten und von den letzten Dingen das ganze Werk zum Abschluß. Es sei gestattet, hier zunächst kurz auf einige Punkte der Methodik einzugehen, die heute von besonderem Interesse sind. Man trifft bei Pohle eine innige Verknüpfung der positiven Forschung mit den systematisch geordneten und durch spekulative Erörterungen verarbeiteten Offenbarungswahrheiten. Dabei ist freudig zu begrüßen, daß Pohle keineswegs in den Fehler verfällt, die der Dogmatik eigentümliche Darstellungsweise gegen eine rein historische Aneinanderreihung verschiedener Auffassungen und Darstellungen einzelner Momente, wie sie im Laufe der Zeiten sich zeigen, einzutauschen. Dogmatik muß Dogmatik bleiben und darf nicht zu einem bloßen Inventar von sich folgenden Stellen aus Vätern, Kirchenschriftstellern und mittelalterlichen Autoren werden. Freudige Anerkennung verdient es ferner, daß Pohle den dogmenhistorischen Konstruktionen, welche der protestantische Rationalismus im Sinne seiner eigenen ungläubigen Anschauungen aufgeführt hat, mit aller Entschiedenheit entgegentritt. Der Verbeugungen vor Harnack sind in vergangenen Jahrzehnten übergenug geschehen. Es weht einem wie eine Luft frisch erwachenden katholischen Lebens entgegen, daß an den rationalistischen Aufstellungen energische Kritik geübt wird. Die katholische Wahrheit darf eine selbstbewußte Sprache führen; sie hat sich nicht zu fürchten.

Auch das kann man im Prinzip nur billigen, daß Pohle in Fragen, welche zunächst die Glaubenslehre nicht berühren, sondern nur die tatsächliche kirchliche Praxis in verschiedenen Zeitabschnitten betreffen, z. B. die Gestaltung der Bußdisziplin im Laufe der Jahrhunderte, den Vertretern der Kirchengeschichte mehr Kompetenz zutraut als den Vertretern einer bloß spekulativen Dogmatik. Sicher hat der Dogmatiker nicht das Recht, ältere Texte ausdrücklich sagen zu lassen, was sie nicht sagen; aber auf der andern Seite wäre es eine gefährliche und mit der katholischen Auffassung der Glaubenslehre nicht zu vereinigende Anwendung des negativen Argumentes, wollte man für eine bestimmte Zeit, besonders für die ersten christlichen Jahrhunderte mit ihren relativ spärlichen Dokumenten, alles als nicht bestehend in Abrede stellen, was sich nicht durch reine Analyse vorhandener Texte erweisen läßt. Man möchte wünschen, daß Pohle auch auf diese Seite der Gefahr, die im Modernismus klar zu Tage tritt, ebenso entschieden hinwiese wie auf Fehlgriffe von Dogmatikern. Im Vorworte nimmt Pohle auch Stellung zu der laut gewordenen Forderung, in ausgiebiger Weise die religionsgeschichtlichen Parallelen besonders für die Sakramentenlehre herbeizuziehen. Pohle lehnt dies ruhig aber entschieden ab und wie es scheint mit Recht. Es ist geradezu

eine Unmöglichkeit, auch diese Probleme noch in den Lehrplan der Dogmatik aufzunehmen. Eine gründliche Behandlung gestatten bei dem Mangel an Zeit weder die Schwierigkeiten der Materie noch die Kräfte der Priesteramtskandidaten. Bruchstücke aber helfen wenig zur Lösung allfälliger Schwierigkeiten aus diesem Gebiete. Die Kandidaten des Priestertums müssen in erster Linie für Kanzel und Beichtstuhl die ganze katholische Glaubens- und Sittenlehre gründlich kennen und gegen die Schwierigkeiten, die sich aus der Vernunft und aus den Offenbarungsquellen erheben können, solid verteidigen lernen. Alles andere ist Nebensache. Gewiß ist eine im rechten Geiste und in aufrichtigem Streben nach Wahrheit betriebene, vergleichende Religionswissenschaft aller Anerkennung wert. Soll sie aber nicht auf Irrwege geraten, so setzt sie eine tüchtige Schulung in Philosophie und katholischer Glaubenslehre voraus. Zugleich fordert die Bewältigung des religionsgeschichtlichen Stoffes für sich allein schon einen ganzen Mann mit voller Arbeitskraft. Für Priesteramtskandidaten ist es weder notwendig noch von erheblichem Nutzen, in Detailfragen eingeführt zu werden, die sie doch nicht zu bewältigen vermögen. Die allgemeinen Grundsätze aber, von denen aus allfällig entstehende Schwierigkeiten zu lösen sind, können in der Apologetik berücksichtigt werden. Dem Referenten scheint, daß der Ausbildung der Theologen heute eine Gefahr droht, deren Größe man nicht unterschätzen sollte. Die Wichtigkeit einzelner positiver, in sich gewiß sehr wünschenswerter Disziplinen wird zum Schaden einer soliden, formellen Durchbildung in der Glaubens- und Sittenlehre in übertriebener Weise immer und immer wieder hervorgehoben. Und doch dürfte es allmählich klar sein, daß der Theologiekandidat nicht zugleich noch Orientalist, Geschichtskenner, Naturkundiger, experimenteller Psychолog und vergleichender Religionsforscher in Person sein kann. Es genügt zur Verteidigung der Kirche, daß Priester, welche Philosophie, Glaubens- und Sittenlehre genügend beherrschen, sich dem einen oder dem andern Spezialfach widmen. So viel über die mehr methodischen Fragen bei Pohle.

Von den beiden Hauptteilen des dritten Bandes ist die Sakramentenlehre besonders gründlich und ausführlich. Etwas stiefmütterlich ist die Lehre vom heiligen Weihesakrament behandelt. Wenn absolut Raumersparnis geboten war, hätte man lieber die allgemeine Sakramentenlehre etwas eingeschränkt gesehen.

Die Beweise sind klar und leicht faßlich. Eine sehr große Rolle spielt der Präskriptionsbeweis, und zwar mit vollem Recht; denn seine Momente prägen sich leicht dem Gedächtnisse ein, leichter als einzelne Väterstellen. Aber bei besonders wichtigen, von der Irrlehre heftiger bekämpften katholischen Glaubenssätzen, z. B. für die reelle Gegenwart des Heilandes im allerheiligsten Altarssakrament, kommt auch der eigentliche Väterbeweis zur Geltung. Bei der Lehre über die Siebenzahl der heiligen Sakramente vermißt man nur ungern eine Antwort auf die hier ganz naturgemäß sich aufdrängende Frage, in welcher Weise dieser Glaubenssatz in der Predigt der Apostel und der Väter enthalten gewesen sei. Trotz scheinbar großer historischer Schwierigkeiten hält Pohle an der Anschauung fest, daß Christus die Sakramente nach Materie und Form in specie bestimmt habe. Indes ver-

dient, was neuestens Dr Fr. Schmid (Innsbr. Theol. Zeitschrift 1908, Hft 1 u. 2) ausführt, im Kampf gegen den Modernismus entschiedene Beachtung von seiten des Theologen. Pohle verteidigt siegreich die bloß moralische Wirksamkeit der heiligen Sakramente und weist auch jene längst aufgegebene, aber heute wieder beliebte Theorie zurück, nach welcher die Sakramente die heiligmachende Gnade weder moralisch noch physisch bewirken, sondern nur eine Seinsanlage (dispositio) einen „Seelenschmuck", der seinerseits die Gnade gebieterisch fordern würde. Wenn Pohle für den Empfang der Firmung eine Verpflichtung durch göttliches Gebot infolge der Einsetzung des Sakramentes selber statuieren will, so scheint doch übersehen, daß es auch bei Christus einen bloßen Willen des Wohlgefallens, des Rates und Wunsches geben kann, der keinen unter schwerer Sünde gebietenden Willensakt in sich schließt. Ein solcher muß also immer noch bewiesen werden.

Besonders liebevoll und eingehend sind das heilige Altarssakrament und das Bußgericht behandelt. Pohle bemerkt dazu sehr schön im Vorwort: „Nur tiefgründige Wissenschaft vermag jene heilige Scheu vor dem Heiligen zu begründen und zu nähren, welche die Verwaltung der heiligen Geheimnisse begleiten und wie ein zarter Schleier umgeben soll; denn die Gewissenhaftigkeit des Geistlichen hängt zum großen Teile von der tieferen Erkenntnis des Wesens und des Wertes der Dinge ab, welche Gott und Kirche ihm anvertraut haben." Gerade bei der Behandlung der Lehre von der hochheiligen Eucharistie zeigt sich ein doppelter schöner Charakterzug des vorliegenden Lehrbuches: die stets genährte Hochschätzung einer wirklich spekulativen Durchdringung und Bewertung des Stoffes und die eines echten Theologen so würdige Anerkennung der Wahrheitsmomente, welche in den auf den ersten Anblick unter sich ganz verschiedenen Meinungen großer Gottesgelehrter enthalten sind.

Der erste der genannten Vorzüge zeigt sich schon bei Behandlung der Gegenwartsweise des Heilandes im allerheiligsten Altarssakrament, bei Besprechung der Wesensverwandlung, vor allem aber da, wo Pohle zur „spekulativ-theologischen Erörterung des Geheimnisses der wirklichen Gegenwart" übergeht. Die Darstellung und Lösung der drei großen Scheinwidersprüche oder Antinomien: nämlich Fortbestand der Gestalten ohne Subjekt, die raumlose geistartige Daseinsweise des einen Körpers, die gleichzeitige Existenz Christi im Himmel und an vielen Orten der Erde; diese drei Paragraphen gehören unstreitig zu den schönsten und tüchtigsten Leistungen des Buches. Als ein Beispiel der glücklichen Art und Weise, in welcher Pohle die Wahrheitsmomente verschiedener theologischer Anschauungen zu vereinigen sich bestrebt, kann der Abschnitt gelten, in welchem der Verfasser die wahrscheinlichen Lösungsversuche über das Wesen des eucharistischen Opfers einer Kritik unterwirft. Pohle glaubt, die Theorie de Lugos lasse sich sehr wohl im Sinne einer Vervollständigung, Ergänzung und Weiterführung der Idee einer mystischen Schlachtung verwenden in ähnlicher Weise, wie dies bereits Gutberlet getan. Dieselbe Wesenswandlung, durch welche der göttliche Heiland unter getrennten Gestalten gegenwärtig wird, macht die Eucharistie zur Opferspeise. Diese Versetzung des verklärten Gottmenschen in den sakramentalen Zustand von Speise und Trank, verbunden mit all der demütigen Zulassung von Verunehrungen, Verunglimpfungen und Schändungen, denen die heilige Eucharistie preisgegeben ist, kommt nach menschlicher

Schätzung einer wirklichen Erniedrigung gleich, obwohl „objektiv die verklärte Menschheit bezüglich ihrer Glorie keine wirkliche Entäußerung an sich erfahren kann".

Mit gleicher eingehender Liebe und Sorgfalt kommt bei Pohle auch das heilige Bußsakrament zur Darstellung. Die für das Verständnis desselben grundlegende Idee, daß es sich bei der Gewalt, die nach der Taufe begangenen Sünden zu verzeihen, um eine eigentliche richterliche Vollmacht handle, wird gut bewiesen und im Verlauf des ganzen Traktates als tiefster Grund der Ratio theologica festgehalten. Das richterliche Amt des Priesters im Bußsakrament kann nie zu stark betont werden, wenn nur zugleich die Unterschiede hervorgehoben werden, welche zwischen einem weltlichen Kriminalgerichte und dem Bußgerichte obwalten. Dies aber hat Pohle ausdrücklichst getan. In Bezug auf die Geschichte der Bußdisziplin im christlichen Altertum stellt sich Pohle fast ganz auf Seite jener Ansicht, welche Funk in seinen „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen" I 155 ff vertritt.

„Nach der schroffen Ansicht der neuesten Kirchenhistoriker hat im Anfang des 2. Jahrhunderts ein so finsterer Rigorismus in der Kirche geherrscht, daß man überhaupt von keiner Buße *nach* der Taufe etwas wissen wollte, sondern nur eine Buße *in* der Taufe anerkannte, bis um 150 der bekannte Hermas der Milde das Wort redete und auch eine Buße *nach* der Taufe, besonders für die drei Kapitalsünden: Apostasie, Mord und Unzucht — freilich nur im Sinne einer zeitweiligen Gnadenfrist — befürwortete" (S. 403). Wohl in Rom soll dann zuerst betreffs der lapsi humanere Vorstellung Wurzel gegriffen haben, daß „man auch bei immerwährendem Ausschluß aus der Kirche durch die Buße wenigstens bei Gott Verzeihung erwirken könne" (Funk a. a. O. I 175. Pohle a. a. O. 401). Diese relative Milde steigerte sich allmählich bis zur Gewährung einer Buße auch mit nachfolgender Rekonziliation durch die Kirche doch nur schrittweise erst für die Unzuchtsünder (Kallistus), dann für die lapsi (Kornelius), Anfang des 4. Jahrhunderts für die Mörder, erst im Laufe des 4. Jahrhunderts für die Rückfälligen (Siricius). „Nicht aus dem Gefühl der Grausamkeit oder gar der Ohnmacht, sondern aus sehr wichtigen Gründen der Kirchenzucht und Pädagogik macht die alte Kirche gegenüber den drei Kapitalverbrechen von ihrer Schlüsselgewalt keinen Gebrauch, da sie ohne diese exorbitante Strenge inmitten der Unreinheit des Heidentums die Unbeflecktheit des Glaubens und der Sitten ihrer Mitglieder nicht schützen zu können glaubte" (Pohle a. a. O. 404). Die Nichtzulassung der Rückfälligen und derer, die sich erst auf dem Totenbette zur Buße meldeten, wird erklärt durch die „allerdings übertriebene Überzeugung, daß der Rückfall in eines der drei Kapitalverbrechen sowie die sündhafte Hinausschiebung der Bekehrung psychologisch auf Unbußfertigkeit der Gesinnung und auf Mangel an wahrer Reue schließen lasse" (ebd. 405).

Wie steht es nun mit dieser Auffassung Funks; ist sie wirklich historisch so begründet, daß sich der Dogmatiker vor ihr zu beugen hat? Batiffol hat Funk zugestimmt und spricht von einer théorie désormais classique; auch Vacandard und Tixeront haben sich für Funk erklärt. Aber auf deutscher Seite stimmt keiner der bekannteren Kirchenhistoriker, weder Brück noch Kirsch (4. Auflage der Kirchengeschichte Hergenröthers) noch Marx, ganz mit Funk überein. Daß seine Aufstellungen einen Bruch mit der „allgemeinen Anschauung" früherer Kirchen-

historiker bedeuteten, hat Funk selbst zu Beginn seiner Abhandlung über die altkirchliche Bußdisziplin zugestanden. Neuestens haben sich Esser in Bonn, Stufler in Innsbruck, d'Alès in Paris aufs entschiedenste gegen Funk ausgesprochen. Eine Prüfung der Aufstellungen Funks scheint um so mehr geboten, als Loisy aus der schrofferen Ansicht Kapital zu schlagen sucht für die Leugnung der göttlichen Einsetzung einer von der Taufgewalt getrennten Sündenvergebung. Funk hält mit Recht daran fest, daß diese Gewalt, auch die schwersten nach der Taufe begangenen Sünden nachzulassen, nicht nur zum Dogma gehört, sondern auch von der katholischen Kirche der ersten christlichen Jahrhunderte anerkannt wurde. Dann scheint es aber im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß man allgemein bis ins 3. bzw. 4. Jahrhundert hinein die von Christus verliehene Gewalt gewissen Klassen von Sünden gegenüber gar nicht angewandt habe. Es genügt daher nicht, die aus apostolischer Zeit bekannten Fälle der Milde als Ausnahme von einer Regel hinzustellen, die noch nicht erwiesen ist; es genügt auch nicht ohne weitere Beweise, die Texte nachapostolischer Zeit, welche eine Vergebung selbst der schwersten Sünden in der Kirche verbürgen, von einer bloßen Vergebung durch Gott ohne Vermittlung der kirchlichen Gewalt zu interpretieren; es genügt auch nicht, Zeugnisse zweiter Hand mit dem Bemerken abzuweisen, es könnte sich um eine Deutung nach der späteren Praxis handeln. Die Gefahr, die ersten christlichen Zeiten mißzuverstehen, war sicher für einen Klemens Alexandrinus, Eusebius, Innozenz I. nicht größer als für Gelehrte unserer Tage. Ehe man sich entschließt, den ersten christlichen Jahrhunderten allgemein einen Rigorismus zuzuschreiben, den ein Cölestin I. und ein hl. Augustin ungerecht und grausam gefunden, möchte man durchschlagende positive Beweise sehen. Solche liegen bis zur Stunde nicht vor. Einzelne Texte, welche der strengeren Anschauung zur Stütze dienen sollen (z. B. Origenes, De oratione c. 28) sind schon deshalb nicht beweiskräftig, weil sie, streng genommen, zu viel beweisen würden, nämlich die prinzipielle Nichtanerkennung der kirchlichen Sündenvergebung in Bezug auf die Kapitalsünden. So bleiben nur dunkle, in ihrem Sinn sehr kontrovertierte Stellen übrig. Was speziell die römische Kirche betrifft, so vermögen weder die dunklen Aussprüche des Pastor Hermae noch die bittere und ungerechte Polemik der Philosophoumena und des Montanisten Tertullian gegen Papst Kallistus sicher zu erhärten, daß die römische Kirche vor diesem Papst den Kapitalsündern keine Verzeihung gewährt habe. Will man aus Tertullian ein Verständnis für die Anschauungen und Praxis der Katholiken jener Zeit überhaupt gewinnen, so darf man nicht die Schrift des Montanisten Tertullian: De pudicitia, zum Ausgangspunkt wählen, sondern die Schrift des Katholiken Tertullian: De poenitentia. Hier erscheint aber keine Klasse von Sünden von der Buße und der kirchlichen Verzeihung ausgeschlossen.

Morinus und Natalis Alexander verfochten einst entschieden die Ansicht, es habe in dem ersten christlichen Jahrhundert keineswegs der allgemeine Gebrauch geherrscht, Götzendiener, Unzüchtige und Mörder für immer von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Diese Ansicht wird auch in neuester Zeit durch d'Alès, Esser und Stufler mit sehr soliden Gründen verteidigt, und der Rezensent kann

nur wünschen, daß Pohle bei einer Neuauflage die Arbeiten der genannten Forscher mehr zu Rate ziehe. Auch hofft er, daß der Verfasser seine neueste Ansicht über die Absolutionsgewalt der Diakonen (S. 450 f) einer Revision unterzieht. Solange es nicht sicher ist, daß Cyprian und die Folgezeit wirklich von der sakramentalen Lossprechung reden, solange also die von Pohle früher vertretenen Lösungsversuche der Dogmatiker noch einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen können, ist es nicht an der Zeit, den neuen Ausweg einzuschlagen. Die von Pohle hier angeführten Entwicklungsmomente der Lehre von der Buße sind zu aprioristische Deutungen, als daß ihnen Beweiskraft innewohnte. Die Geschichte des Bußsakramentes ist noch nicht geschrieben.

Mußten in Bezug auf die Darstellung der Bußdisziplin bei Pohle einige Vorbehalte gemacht werden, so kann man bei andern Partien dieses Traktates um so freudiger zustimmen. Besonders sei hervorgehoben der Abschnitt über die Reue. Pohle zeigt auch hier, daß er bei den großen Meistern der Vorzeit in die Schule gegangen und ihre Gedanken zu würdigen weiß.

Man hat ihm zur Last gelegt, er verurteile das Meiden der Sünde bzw. die Reue rein aus Furcht vor der Hölle und aus Verlangen nach Seligkeit als „hündisch" und „nacktesten Egoismus". Es wurde dabei nicht beachtet, daß Pohle genau nach der Lehre großer Theologen unterscheidet zwischen einfach knechtischer Furcht (timor simpliciter servilis), die nicht aus der Liebe entspringt, aber doch mit der Gottesliebe durchaus vereinbar, nützlich und heilsam ist, und der „doppelt knechtischen Furcht", welche Oswald so drastisch „hündische Furcht" genannt hat, „in welcher der Mensch die Strafe fürchtet wie der Hund die Peitsche". Nur von dieser doppelt knechtischen Furcht, in welcher der Mensch zur Sünde schreiten wollte, wenn nur Gottes Peitsche nicht wäre, es sich für ewig gemütlich sein ließe in den Lüsten dieser Welt, wenn nur jemand ihm dieselben böte, hält Pohle mit vollem Recht, daß sie keine Herzensbekehrung in sich schließe, nacktester Egoismus und der Gottesliebe entgegengesetzt sei. Es ist auch vollständig zu billigen, wenn Pohle zur gültigen Absolution neben der wahren Attrition keinen andern Akt der vollkommenen oder unvollkommenen Liebe verlangt, als wie er schon in der Attrition und der notwendigen Hoffnung auf Verzeihung virtuell grundgelegt und gegeben ist. Dem „Achilles" der Kontritionisten aus Trid. sess. 6, cap. 6 hatte Pohle schon in der ersten Auflage so geantwortet, daß es absolut unnötig war, denselben von neuem gegen ihn vorzuführen. Sehr ansprechend ist endlich die Geschichte des Ablaßwesens dargestellt.

Noch einige Worte zur Eschatologie Pohles. Der Verfasser hat dieselbe verhältnismäßig kurz gehalten. Die Fragen nach dem „Wo" des „Himmels", der „Hölle", des „Fegfeuers" sind als unfruchtbar weggefallen. Es ist klar, daß man heute bei theologischer Entscheidung solcher Fragen nicht das geozentrische, ptolemäische Weltbild zu Grunde legen darf, wie die Scholastiker es taten. Man kann es daher nur billigen, wenn Pohle gesteht, daß wir auf diese Fragen keine bestimmte Antwort geben können. Mit Recht bemerkt er aber gegen seichte Glaubensspötter: „Uns Knabenhafte aber streift es, wenn man uns umständlich nachweisen will, wie mit dem Sturze des altmodischen Empyreums auch ‚der Himmel der Seligen', mit dem Zusammenbruch des ptolemäischen Weltsystems auch ‚die Hölle

der Verdammten' mit zu Fall gebracht seien." Bei der Strafe des Verlustes hebt Pohle die Unmöglichkeit einer Bekehrung im Jenseits und die bestehende Gottesfeindschaft hervor. Gegen Schell, der auch in Bezug auf die Verdammten behauptet, die sittlich guten Keime, welche der Sterbende ins Jenseits mit hinübernehme, könnten dort zur Geltung kommen, betont Pohle mit Recht, daß alle Verdammten Gott hassen, weil sie in ihrem Endstand angekommen, in Gott, der sie gerichtet und verurteilt hat, nicht mehr ihren Freund, sondern nur ihren Feind erblicken. Darin liege ja gerade die entsetzliche Qual der Verstoßung. Und damit ist zugleich die Verstockung gegeben. Vom Höllenfeuer sagt Pohle, „es sei zwar etwas Physisches, Materielles, aber doch als ein übernatürliches, hyperphysisches Agens aufzufassen, eigens vom göttlichen Zorne angefacht und so geeigenschaftet, daß wir mit unsern natürlichen Mitteln weder sein Wesen, noch seine Eigenschaften, noch seine Wirkungsweise zu ergründen imstande sind". In Bezug auf den neuen Himmel und die neue Erde, welche beim Weltende versprochen werden, glaubt Pohle annehmen zu dürfen, daß es sich nicht um eine Umgestaltung des Universums, sondern bloß um die Neugestaltung der Erde und ihres Lufthimmels handle. Wenn der Verfasser in all diesen Fragen sehr zurückhaltend ist, so berührt die glaubenswarme Schilderung des Himmels um so wohltuender.

Bei dem tiefgreifenden Interesse, das für den Theologen die durch Schell neuerdings wachgerufenen spekulativen Erörterungen über die bleibende „Verstocktheit" der Todsünder im Jenseits natürlich bieten müssen, wäre zu wünschen, daß der Verfasser diese Frage etwas ausführlicher darstelle.

Damit nimmt der Rezensent Abschied von dem gründlichen und so anregend geschriebenen Werke Pohles und wünscht ihm Gottes Segen auf die Wanderung. In künftigen Auflagen würde er gerne die anmutige und lebensfrische Darstellungsweise so weit ausgedehnt sehen, als nicht notwendige Zitate, streng logische Gliederung usw. Beschränkung auferlegen. Manches könnte noch erzielt werden durch Vermeidung von Fremdwörtern, für die wir einen guten deutschen Ersatz haben. Zuweilen dürften allzu drastische Ausdrücke durch andere ersetzt werden und auch wohl das eine oder andere Mal noch größere Milde im Urteil walten.

Julius Beßmer S. J.

Ketteler. Par ***Georges Goyau.*** [La Pensée Chrétienne. Textes et Etudes.] 8° (XLVIII u. 290) Paris 1908, Bloud. *Fr* 3.50

Die Sammlung, der dieser Band sich einreiht, verfolgt den Zweck, mit dem Geisteserbe der großen christlichen Denker vertraut zu machen durch erlesene Auszüge aus ihren Schriften, in deren Verständnis eine zusammenfassende literargeschichtliche und biographische Skizze einzuführen hat. In dieser Sammlung steht jetzt neben einem Irenäus und Athanasius, einem Vinzenz von Lerin und Bernhard von Clairvaux, einem Bonald und Newman der große Mainzer Bischof. Dem feinsinnigen Verfasser war keineswegs entgangen, daß bei Ketteler der Mann der Tat, das praktische Genie weit mehr in den Vordergrund tritt als die Pflege irgend welcher philosophischen Spekulation; er betont mit Recht, alles schriftstellerische Schaffen sei bei Ketteler nur ein Ausfluß gewesen seines seelsorglichen

Eifers, ein Bedürfnis seines Priesterherzens. Trotzdem bleibt es unbestreitbar, daß wenigstens, soweit es die soziale Frage, insbesondere die Fürsorge für den Arbeiterstand betrifft, Ketteler nicht nur Anregung gegeben, sondern ein ganzes Programm vorgezeichnet, die Grundlinien eines Systems geschaffen hat. Wenigstens nach dieser Seite hin kommt er als selbständiger Beobachter, originaler Denker, ja als bahnbrechender Geist in Betracht. Eine ansehnliche Reihe von Schriften, die in Frankreich wie in Deutschland seit 30 Jahren ihm unter diesem Gesichtspunkte gewidmet worden sind, bieten hierfür schon äußerlich den Beleg. Von dieser Seite also hat Goyau ihn richtig erfaßt und in der Reihe der „christlichen Denker", unter welchen er früher schon unserem Landsmann Adam Moehler eine Ehrenstelle gesichert hat (vgl. diese Zeitschr. LXXI 343), ihm den gebührenden Platz bereitet. Dem Verfasser stand dafür eine bei Ausländern seltene Kenntnis deutscher Verhältnisse und Persönlichkeiten zur Seite, zugleich aber auch jene glückliche Verbindung gründlicher Arbeit mit außergewöhnlichem schriftstellerischen Geschick, die so viele seiner Arbeiten auszeichnet.

Einen besonders glücklichen Griff tut Goyau von vornherein schon damit, daß er auf Ketteler als Sozialpolitiker sich keineswegs beschränkt und ebensowenig auf dessen im Buchhandel ausgegangene, vollendete Schriften. Unter den fünf Hauptabschnitten, in welchen die Auszüge aus Kettelers Werken gesammelt werden, gehören nur 3, 4, 5 dem sozialpolitischen Gebiete an. Der dritte Abschnitt, „Die Kirche und das Problem des Eigentums", umfaßt in zwölf Abteilungen die großen prinzipiellen Gesichtspunkte; der vierte Abschnitt, „Die Kirche und die Arbeiterfrage", bringt als Abschluß nach 18 verschiedenen Einzelerörterungen Kettelers Gesamtreferat auf der Bischofsversammlung zu Fulda 1869; der fünfte Abschnitt gibt Kettelers 1871 entworfenes, 1873 veröffentlichtes soziales Programm nebst seinen beiden Gewissensentscheidungen (1866 und 1877) über die Zugehörigkeit zu sozialistischen Arbeitervereinigungen.

Allein noch weiterschauend, hat Goyau seinen Helden aufgefaßt als Pfadfinder durch die Wirren, in welche die Kirche unserer Tage infolge des völligen Umschwunges der öffentlichen Verhältnisse sich verstrickt sieht; Ketteler ist ihm der Lehrer für große kirchliche Probleme einer neuen Zeit. Was Ketteler selbst dereinst den Katholiken Deutschlands zu sein wünschte nach der Katastrophe des Jahres 1866, um die Geister zu beruhigen und über die gänzlich neu entstandenen Verhältnisse zu orientieren, das soll er nach Goyaus Auffassung für die Katholiken der Jetztzeit überhaupt bedeuten in dem Labyrinth der Gegenwart. Daher stellt er als ersten Hauptabschnitt mit sieben Unterabteilungen an die Spitze: „Die Kirche und die neue Zeit". Im Anschluß hieran wendet er sich im zweiten Hauptabschnitt der Stellung der Kirche gegenüber der „Freiheit" zu. Mit Kettelers Worten beleuchtet er ihre Gegensätzlichkeit zu jeder Art von Absolutismus und findet gerade in der katholischen Kirche, und nur in ihr und bei ihr, die vollendete Harmonie von Freiheit und Autorität. Als Anhang sind am Schluß des Werkes die zwei unvollendeten Entwürfe über kirchliche Reform aufgenommen worden, die 1906 in dieser Zeitschrift (LXX 382 f) zum erstenmal zur Mitteilung gebracht wurden.

Neben der weisen Auswahl und der geschickten Anordnung der Auszüge muß der vorausgeschickten Skizze über Kettelers Person und Bedeutung noch besonders gedacht werden. Bei gedrängter Kürze behauptet sie ihren Wert durch Geschmack wie durch Gehalt. Altbekanntes läßt sie neu anmutend erscheinen, und durch glückliche Herbeiziehung verwandter Momente weiß sie auch wirklich manches neue Licht zu verbreiten.

Dem Verhältnisse Kettelers zu Lassalle und der Berührung mit dessen sozialpolitischen Ideen und Schriften wird besonders sorgfältig nachgegangen; Lassalles Ronsdorfer Rede vom 23. Mai 1864 wird so, wie sie in der nachträglich veröffentlichten Fassung lautet, dem Bericht gegenübergestellt, der damals von einem Ohrenzeugen Ketteler zugegangen ist (Raich, Briefe 296). Ob dieser wirklich, wie Goyau voraussetzt, der Pfarrer von Ronsdorf gewesen, erscheint etwas zweifelhaft, ebenso ob der Agitator vor der Versammlung seiner Anhänger und bei der ausdrücklich bezeugten hochgradigen Erregung wirklich genau so gesprochen hat, wie die Rede im späteren Drucke lautet. Goyaus Tadel über jenen Ohrenzeugen und Berichterstatter (XXXV) wird derjenige kaum beipflichten, der die ganze damalige Situation sich vor Augen hält, den überaus bedenklichen Einfluß des Agitators auf die Massen, den Mißbrauch, den er mit Kettelers Namen und Wort zu Gunsten einer schlechten Sache trieb, und das Ärgernis, das daraus für weite katholische Kreise entstand. Ketteler selbst kann hieraus kein Tadel erwachsen, er teilte hierin das gewöhnliche Los derer, die ihrer Zeit vorauseilen und kühn genug sind, dessen kein Hehl zu haben.

Als hervorstechenden Zug in der geistigen Physiognomie Wilhelm Emmanuel v. Kettelers betont Goyau den Abscheu gegen den Absolutismus, dessen Wurzeln er bis in die Verhältnisse zurückverfolgt, unter welchen Kettelers Kindheit sich entwickelt hat. Einen weiteren charakteristischen Beleg dafür hätte er aus Kettelers Rede in der Paulskirche zu Frankfurt anführen können. Die Kraftstelle jener seiner ersten parlamentarischen Rede, der Schulfrage geltend, die ihm zum erstenmal ein lautes Bravo aus den Bänken der Zuhörer ausgelöst hat, lautet nach dem Stenographischen Bericht (III 2183):

„Der Staat mag eine bestimmte Stufe formaler Geistesbildung von jedem Staatsbürger fordern und die Eltern, Angehörigen anhalten, diese Stufe oder Bildung ihren Kindern zu gewähren. Darüber hinaus hat der Staat aber kein Recht; er hat kein Recht, von vornherein die Richtung anzugeben, worin der Vater seine Kinder erziehen lassen soll. Das wäre Tyrannei, das wäre der schmachvollste Absolutismus!"

Manches Stück aus dieser Rede hätte in Goyaus Buch vielleicht auch sonst noch passenden Platz finden können, da einiges auf die heutigen Verhältnisse Frankreichs wie zugeschnitten scheint. Wenn es nicht geschah, so trifft die Schuld wohl nur den deutschen Biographen, der es seinerzeit unterlassen hat, auf dieses öffentliche Auftreten Kettelers hinzuweisen. Was in den stenographischen Berichten sich sonst in Verbindung mit Kettelers Namen aufspüren ließ, ist in der Biographie zur Verwertung gelangt, aber wer jemals in der Lage war, ohne

bestimmt gegebenen Anhaltspunkt in jenen Bänden nach etwas zu suchen, wird verstehen, daß auch ein öfter wiederholtes und eifriges Nachsuchen vor Mißerfolgen nicht sicherstellt. Große Mangelhaftigkeit der Register, Unübersichtlichkeit der Druckanordnung und Verworrenheit im Gang der Verhandlungen wirken zusammen, das Finden zu erschweren. Was unter zeitraubendem Nachsuchen ein eigener Unstern verborgen hielt, hat einige Jahre später ein Zufall mühelos in die Hände gespielt, und für den Biographen von damals ist die Gelegenheit willkommen, eine frühere Versäumnis hier teilweise gut zu machen.

Die Rede Kettelers in der Paulskirche wurde gehalten an jenem selben 18. September 1848, dessen Abendstunden die Hinmetzelung Auerswalds und Lichnowskys geschändet hat (vgl. Bischof v. Ketteler. Eine geschichtliche Darstellung. I, Mainz 1899, 161). Öfter schon hatte Ketteler sich zum Sprechen bereit gemacht, wiederholt sich zum Wort gemeldet, aber wie er in den Briefen an seinen Bruder klagt, es wollte ihm nicht gelingen, zum Worte zu kommen. Jetzt stand mit Artikel 4 der Grundrechte die vielumstrittene Schulfrage zur Verhandlung; Professor Waitz-Göttingen war Berichterstatter für den Verfassungsausschuß, acht Redner hatten sich zur Generaldiskussion gemeldet, an letzter Stelle kam v. Ketteler. Andere bewegte Debatten und längere Erledigung von Geschäften waren an diesem Tage schon vorausgegangen und die Zeit vorgerückt. Als der vierte der Redner geendet hatte, wurde Schluß verlangt. Heinrich v. Gagern als Präsident hielt entgegen, daß in der obschwebenden wichtigen Sache „von der kirchlichen Partei noch niemand gesprochen habe, er halte es für billig, auch einen von dieser zu hören". Noch andere Stimmen wurden für die Fortsetzung der Debatte laut, und von der Mehrheit wurde in diesem Sinne entschieden. Aber nicht nur die vorgerückte Stunde machte die Hörer ungeduldig, weit mehr noch war es der ungewohnte Tumult auf den Straßen und die Nachrichten, die hierüber in die Versammlung drangen. Gleich der nächste Redner, der sich zum Wort erhob, begann mit dem Geständnis, daß er die ganze Ungunst der Umstände fühle; im Begriff, über „die stillen Räume der Schule" zu beraten, erlebten sie es heute zum erstenmal, daß „die Wogen der Volksleidenschaft und des Parteitreibens an die Fenster und Türen des Hauses schlagen". Als der sechste der gemeldeten Redner geschlossen hatte, wurde abermals laut nach Schluß der Verhandlung gerufen, und nach der siebten Rede verlangte man wenigstens die Vertagung. Allein Gagern blieb fest: „Ich schlage Ihnen vor, noch einen Redner zu hören", und dieser eine Redner war der Pfarrer von Hopsten, Wilhelm Freiherr v. Ketteler.

Trotz allem, was an Unrichtigem und Herausforderndem von manchem der Vorredner gesagt worden war, sprach Ketteler mit äußerster Ruhe, dabei fest, klar und einfach. Von bleibender Bedeutung in seinen Ausführungen ist das Zeugnis, das er öffentlich ablegte für seine Heimatprovinz. Er sprach in Bezug auf die Ordnung der Schulverhältnisse von „dem festen und entschlossenen Willen des katholischen Volkes des Münsterlandes". Insbesondere aber dem münsterländischen Lehrerstande stellte er aus voller Sachkenntnis das rühmlichste Zeugnis aus. Im übrigen können seine Darlegungen nur aus der augenblicklichen Lage der Dinge richtig verstanden und gerecht beurteilt werden. Bei der Zusammensetzung des

Frankfurter Parlamentes und bei der vorherrschenden Stimmung der lauten Öffentlichkeit war die Hoffnung ausgeschlossen, daß der bisherige Einfluß der Kirche auf die Schule durch allgemeines Gesetz könnte sichergestellt werden. Um so unheilvoller drohte die Aussicht, daß die Schule hinfort, gänzlich von der Kirche losgerissen, ausschließlich der Gewalt des Staates überliefert werden würde. Die einzige Möglichkeit, etwas für die Kirche zu retten, lag in der Proklamierung der vollen Freiheit. Mit dieser konnten zur Not auch die katholischen Volksvertreter sich abfinden, und Ketteler begann seinen Vortrag mit der Erklärung, daß er „in keiner Weise auf das konfessionelle Gebiet sich begeben werde". In seinen prinzipiellen Ausführungen sah er daher vollständig ab von den Rechten der Kirche.

Nur auf Umwegen und gleichsam zum Zweck einer Rechtsverwahrung flocht er im späteren Verlauf der Rede den Hinweis ein auf „eine Partei, die nicht allein und ausschließlich, aber doch hauptsächlich in der katholischen Kirche vertreten sei". Diese Partei behaupte allerdings, „daß eine von Gott auf Erden gestiftete Kirche existiere und daß dieser Kirche von ihrem göttlichen Stifter das Recht und die Pflicht überwiesen sei, sich mit dem Unterricht und der Erziehung zu beschäftigen". Wenn neuerdings ein katholisches Blatt, die „Sion", nach dem vorhin laut gewordenen Vorwurf eines Vorredners dem Priester zugerufen habe: „Dir gehört die Volksschule an", so bezeichne es damit nur „den katholischen Standpunkt, der nicht allein seit heute oder gestern, sondern immer dasselbe ausgesprochen oder geltend gemacht hat".

Aber der Redner selbst ging mit seinen Forderungen nicht so weit. Ihm war es lediglich darum zu tun, dem Recht der Eltern Geltung zu verschaffen, das die Anträge des Verfassungsausschusses gar nicht beachten zu wollen schienen. Deshalb verlangte er volle Lehr- und Lernfreiheit und Abhängigkeit der Volksschule von der Gemeinde. Soweit Annäherung der Gesinnung überhaupt möglich, meinte er im Hinblick auf den so scharf sich geltend machenden Gegensatz der Anschauungen, finde man sie in den Gemeinden, und „die Majorität der Familienväter in der Gemeinde mag dann entscheiden, in welchem Geiste sie die Gemeindeschulen einrichten will".

In der späteren Sitzung vom 22. September erklärte Schrader, der protestantische Abgeordnete für Brandenburg, ausdrücklich, daß er mit Hinsicht auf die Abgrenzung der Staatsbefugnisse über die Schule ganz „der Behauptung des Abgeordneten v. Ketteler beitrete", und in der gleichen Sitzung fand Kettelers Einstehen für die Rechte der Gemeinde Unterstützung von seiten des Abgeordneten Friedrich-Bamberg. Vergebens warnte noch 26. September der Liberale Rümelin-Nürtingen: „Man wird dadurch die Schule rein in die Hände der Geistlichkeit bringen, und ich erinnere Sie daran, von wem diese Anträge überhaupt ausgegangen und unterstützt worden sind." Der von Ketteler empfohlene Antrag Tellkampf-Breslau, welcher die Anstellung der geprüften Lehrer in die Hände der Gemeinde übergab, wurde 27. September mit 176 gegen 147 Stimmen angenommen (Stenogr. Ber. III 2303).

Für das katholische Münsterland würde die Durchführung der hier angestrebten Freiheit sich als ein Segen erwiesen haben, aber kaum so bei den damaligen

traurigen Zuständen für alle andern Länder Deutschlands. Ketteler selbst als Bischof von Mainz wird es später schwerlich sehr beklagt haben, daß die von ihm in Frankfurt verfochtene Neuordnung in Deutschland nicht Fuß gefaßt hat. Auch heute noch lauten für uns seine Äußerungen fast befremdend und gar radikal. Sie erklären sich aber aus den obwaltenden Verhältnissen, in denen, nachdem sonst der Boden verloren schien, wenigstens die Freiheit gerettet werden sollte. Diese volle Freiheit wollte und erstrebte Ketteler damals ehrlich und für alle:

„Dagegen, meine Herren, gibt es einen andern Weg, wo Sie jedem das Recht gewähren, nach seiner Ansicht seine Kinder zu erziehen, und dieses Recht sind Sie verpflichtet, jedem Familienvater in Deutschland zu gewähren und zu sichern, wenn Sie nicht in die heiligsten Menschenrechte eingreifen wollen. Sie haben kein Recht, zu verlangen, daß der Vater seine Kinder gerade nach Ihrem pädagogischen Systeme erziehen lasse; meine Herren, das ist der gewaltsamste Schritt, zu dem Sie sich hinneigen könnten. Ich will, daß dem Ungläubigen gestattet sei, seine Kinder im Unglauben zu erziehen; es muß aber auch dem strengsten Katholiken gestattet sein, seine Kinder katholisch zu erziehen. Wenn Sie diesen Weg nicht einschlagen, so werden Sie nie die wahre Einheit schaffen, Sie werden die Einheit Deutschlands im Prinzip unmöglich machen.... Ich bitte Sie, bauen Sie in Deutschland ein Haus, worin wir alle wohnen können.... Wir verlangen eine Verfassung, wo jeder frei sich entwickeln kann, jeder nach seinem Glauben und seiner eigenen Überzeugung. Gewähren Sie uns das, und nichts wird vermögen, die Katholiken vom Reiche loszureißen. Dann werden sie einstehen wie ein Mann bei allen Gefahren für die Erhebung, die Einheit und Kraft Deutschlands."

Aber der Redner hatte auch den Fall ins Auge gefaßt, daß man das gleiche Recht für alle und die Freiheit nicht gewähren wolle, und dagegen appellierte er an das deutsche Volk, wie er es damals kannte:

„Gehen Sie bei dem Volke, bei den Familienvätern herum, so werden Sie sehen, wie stark die Parteien vertreten sind. Ich habe die feste Überzeugung, daß die Zahl jener Eltern, die ihren Kindern hauptsächlich die Ausbildung und Erziehung an der Hand der Kirche erteilen lassen wollen, weit zahlreicher ist als die entgegenstehende. Welchen Weg wollen Sie nun, meine Herren, diesen beiden Parteien gegenüber einschlagen? Es ist von den meisten Vorrednern an Sie die Forderung gestellt, das ganze Erziehungs- und Unterrichtswesen dem Staate zu übergeben und bis zur Volksschule herab von der Kirche zu trennen. Tun Sie das, meine Herren, so rufen Sie einen Kampf auf Leben und Tod gegen die Gesetzgebung des Reiches und gegen die Institutionen hervor, die Sie schaffen wollen. Ich bin ganz offen, meine Herren. Ich kann Sie versichern, ich habe keinen Gedanken in der Seele, den ich Ihnen nicht gern mitteile. — Wenn Sie so verfahren, so setzen Sie sich in die geradeste Opposition gegen den Willen des katholischen Volkes."

Vielleicht wird Goyaus schönes Ketteler-Buch über den Kirchenlehrer der neuen Weltzeit noch weitere Auflagen erleben und wird er es dann nicht verschmähen, auch dieser kraftvollen Rede gegen den Absolutismus zu gedenken.

Otto Pfülf S. J.

Die Gralsage. Gesammelt, erneuert und erläutert von **Richard von Kralik.** 8° (XVI u. 348) Ravensburg 1907, Alber. Eleg. geb. *M* 4.—

Das Buch bildet den ersten Band zu der „Gralbücherei", die als Ergänzung der Zeitschrift „Gral" erscheint. Charakteristisch sind die Worte des Titelblattes: Gesammelt, erneuert und erläutert. Die in 103 versifizierten Kapiteln vorgenommene Sammlung und Erneuerung füllt 310 Seiten; die Erläuterungen teilen sich in 16 Seiten Einleitung und 34 Seiten Anmerkungen.

Es war keine geringe Aufgabe, die ganze vielästige Sage in ein geschlossenes, einheitliches Bild zu fassen, die zahllosen, sich zum Teil widersprechenden Abarten und Nebensagen mit Hinweglassung des offenbar Unechten auf die wesentlichen Elemente zurückzuführen und die unabsehbaren abenteuerlichen Züge zum erstenmal in einen einheitlichen Verband zu sammeln. Erschöpfende, ja auch nur annähernde Vollständigkeit im einzelnen war natürlich von vornherein ausgeschlossen. Wer sich indes einmal in diesem Labyrinthe von Rittergeschichten und religiös mystischen Wundererzählungen, in diesem scheinbar oft geradezu widersinnigen Chaos phantastischer Poesie selbst etwas umgesehen hat, weiß die Unsumme von Arbeit zu schätzen, die in der Sammlung und Sichtung dieses Stoffes liegt. Die Gralsage, mit welcher hier natürlich auch die Sage von der Tafelrunde verbunden wird und gegen die sie selbst räumlich fast zurücktritt, hat im Munde der verschiedensten Völker die mannigfachsten Umbildungen und Deutungen erfahren. Der Nachweis, daß sie als Teil der großen Völkerwanderungssage zu betrachten sei, muß dem Sammler vorbehalten bleiben.

Kraliks Streben ging selbstverständlich dahin, ohne eigene Erfindung und Erdichtung den alten Sagenstoff treu und unverkümmert zu überliefern, wie er ihn vorgefunden. Sein Buch darf als eine Art von Sagenchronik bezeichnet werden, nur ist hier auf die einheitliche Gruppierung des Stoffes mehr Rücksicht genommen, als dies bisher in ähnlichen Werken der Fall war. Der Verfasser bemerkt S. III f: „Die große Gesamtvorstellung vom geistlichen und weltlichen Rittertum, wie sie vor allem in diesem Sagenkreise zum glänzendsten Ausdruck kommt, ist meines Wissens bisher nie, weder in alter noch in neuer Zeit, ganz einheitlich, übersichtlich, zusammenhängend und abgeschlossen vorgeführt worden, so wie annähernd in diesem Versuch. Und schon dadurch mußte ungezwungen eine neue Beleuchtung, ein neuer Zusammenhang in das schier unübersehbare Chaos des Überlieferten kommen. Das ist das Neue an meinem Wagnis und mag ihm neben andern Erneuerungen und Bearbeitungen der Sage, sie mögen nun poetischer oder wissenschaftlicher Art sein, sein selbständiges Recht wahren."

Selbst gestrenge Kritiker dürften zugeben, daß dieser erste umfassende Versuch einer poetischen Darstellung der ganzen Sage einen entschiedenen Erfolg bedeutet. Vollkommenheit kann hier noch niemand verlangen, die Aufgabe war zu schwierig, und Kralik selbst glaubt denn auch nur „annähernd" sein Ziel erreicht zu haben. Ein späterer Bearbeiter mag es besser machen; denn er kann von da aus weiter bauen. Noch sind besonders die Übergänge zwischen den einzelnen Teilen der weitverzweigten Sage oft zu hart, und bei der Unmenge von Namen und er-

zählten Heldentaten liegt die Gefahr nahe, daß der Leser nicht selten den Blick über das Ganze fast völlig aus den Augen verliert. Man muß das Buch sehr sorgfältig durchlesen, um auch nur einigermaßen den Zusammenhang der aufgeführten Personen und Ereignisse herauszufinden. Wer nur das eine oder andere Kapitel liest, kommt nicht auf seine Rechnung und dürfte dem Buche keine besondere Bedeutung beimessen.

Kralik bemerkt weiter (S. VII): „Die französischen Epen und Romane dieses Kreises sind verglichen, aber nur in den Anmerkungen beigezogen worden. Mir war es ja um ein deutsches Nationalwerk zu tun, und außerdem hätte hier manches nicht mehr mit dem Hauptgang der Sage gestimmt, den unser Wolfram eingeschlagen hat." Quellen sind ihm daher neben Wolframs Parzival besonders der große Titurel Albrechts, die Krone des Heinrich von dem Türlin, der Lanzelot Ulrichs von Zazikoven, der Erek und Iwein Hartmanns, der Tristan Gottfrieds, der Garel des Pleier und viele spätere Graldichtungen.

So sehr man die Gründe zu würdigen weiß, welche den Verfasser veranlaßten, seine Darstellung auf die deutschen Bearbeitungen zu beschränken, so wird man doch bedauern, daß die gesamte Artus- und Gralsage hiermit ihrem eigentlichen bretonischen und anglo-französischen Wurzelboden entrückt und nach Deutschland versetzt ist, wo sie durch die fahrenden Sänger und die späteren großen nationalen Dichter wohl ein Lieblingsgegenstand der höfischen Dichtung geworden ist, aber nie autochthones Eigentum der lebendigen Volkspoesie. Dabei blieben dann auch manche Züge ausgeschlossen, welche die Sage in ihrem organischen Zusammenhang gezeigt und oft dem lebendigen Verständnis nähergebracht hätte.

Im übrigen fügt der Verfasser bei: „Mein Bestreben war, keinen echten epischen Sagenzug zu übergehen, um so trotz der Knappheit der Erzählung doch eine gewisse Vollständigkeit zu erzielen. Aber dieser Grundsatz hat mich nicht abgehalten, doch eine gewisse Kritik zu üben und außer offenbaren Widersprüchen auch das auszuscheiden, was mir nur romanhafte Erfindung des Dichters, poetische Willkür, nicht getreue Überlieferung und Fortbildung des objektiven Stoffes schien. Bei der Schlußredaktion habe ich noch manche Episode der Parzivalfortsetzung, des Lanzelotromans und auch den Wigalois gestrichen, um die Übersicht über den Hauptgang der Ereignisse nicht allzusehr zu erschweren. Ebenso habe ich noch alles ausgeschieden, was verhindern könnte, dies Buch in die Hände der Jugend zu legen" (S. VII).

Kralik begnügt sich aber nicht mit dem Amt des gelehrten Sammlers, er strebt vielmehr danach, die Gralsage dem Volke zugänglich und verständlich zu machen, er will sie darum erneuern. Es hängt dieses Bestreben mit der ganzen literarischen Richtung des Mannes zusammen, und wer seine über 25jährige Schriftstellertätigkeit etwas kennt, wird hierin ein konsequentes Fortschreiten auf dem schon längst betretenen Wege erblicken. Nach seiner Auffassung sollen diese Sagengestalten keine Fremdkörper in unserer Kultur sein, auch nichts Totes oder Überlebtes, dem man zur Not eben noch ein künstliches Scheinleben einhauchen könnte; im Gegenteil, „es ist ein ewig Jugendliches, das, wie wir meinen, auch noch in der Zukunft seine Wirkung ausüben wird" (S. IV). Die Einteilung des Stoffes ist folgende: Vorgeschichten, Jugendgeschichten der Helden, Minnezauber,

Verwirrung der Tafelrunde, Des Anfortas Schuld, Irrende Ritter, Grales Finden und Verschwinden.

Hier entstand nun für den Verfasser die Frage: Soll diese Erneuerung sich in poetische Form kleiden oder genügt eine prosaische Übersicht? Vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus war vielleicht eine Prosadarstellung vorzuziehen. Das subjektive Element wird in der poetischen Form naturgemäß sich stärker geltend machen als in der einfachen, nüchternen Prosaerzählung. Demgegenüber betont aber Kralik die Vorteile der ersteren mit den Worten: „Nur die Schwingen der Poesie können aus diesem Sagenlabyrinth retten. Nur die Poesie kann über die Lückenhaftigkeit der Tradition hinwegtäuschen. Nur die Poesie kann einige Freiheiten entschuldigen, die sich auch der treueste Redaktor herausnehmen muß. Denn nur die Poesie stellt ihn in eine Reihe mit seinen Vorgängern und gibt ihm wenigstens einen kleinen Teil jenes Rechtes, das Frau Saga und Jungfräulein Aventüre jenen gab. Eine kurze prosaische Übersicht und Würdigung habe ich übrigens schon in meinen ‚Kulturstudien' gegeben" (S. VIII f).

Man wird freilich zugeben müssen, daß Kralik, nachdem es ihm einmal um Erneuerung und Popularisierung der Sage zu tun war, hier den richtigen Weg einschlug. Nur hätte er vielleicht doch dem so entstandenen Epos eben nach der eigentlich poetischen Seite hin mehr Aufmerksamkeit zuwenden dürfen. Die Ausdrucksweise ist oft allzu schmucklos und gewöhnlich, die poetische Durchführung von Gleichnissen und Bildern fehlt fast ganz. Natürlich mußte der Verfasser auf möglichste Knappheit und Gedrungenheit in der Darstellung sehen, der Stoff war zu groß, aber bei einer nochmaligen sorgfältigen Durcharbeitung dürfte sich manches unbeschadet aller wesentlichen Züge so geben lassen, daß der ästhetische Genuß bei den Lesern erhöht würde.

Die letzteren mögen hier selbst urteilen, nur ist freilich zu bemerken, daß die längeren Gesänge durchweg poetisch doch höher stehen als dieser ganz kurze über „Hengists Tod".

Hengist mit seiner Heidenbande
Hielt sich noch immer fest im Lande.
Da wollte Pendragon Merlin
Aufsuchen lassen, daß er ihn,
Den Weisen, um Beratung früge,
Die, wie er wußte, nimmer lüge.
Merlin wies sich in mannigfalten,
Stets wieder wechselnden Gestalten,
Bis Pendragon selbst zu ihm fuhr.
Dann sprach er dieses eine nur:
„Du brauchst nicht mehr Merlins Rat,
Denn schon vollendet ist die Tat."

Und wirklich kamen gleich drauf Boten,
Die kündeten, daß zu den Toten
Uther den Hengist hab' gesendet,
Als der, von eitlem Wahn geblendet,
Bei Nacht zu Uthers Zelt sich machte,
Um ihn zu morden, wie er dachte.
Doch Merlin hatte Uthern bald
Gewarnt in greisen Manns Gestalt.
So wurde Hengist vor dem Zelt
Erwartet und zu Tod gefällt.

Die Sachsen waren nun in Not.
Sie klagten bitter Hengists Tod
Und mußten bald mit Widerstreben
Das schöne Britenland aufgeben
Und sich nach Haus von dannen heben.
(S. 26 f.)

Die auf dem Titelblatt versprochene Erläuterung der Sage gibt Kralik in den ausführlichen und sehr fleißig durchgearbeiteten Anmerkungen auf S. 311—345.

Er sagt darüber S. IX: „Die Anmerkungen sind so entstanden, daß ich dem schon vor sechzehn Jahren fertiggestellten Text jetzt zur Veröffentlichung eine neue Sorgfalt glaubte zuwenden zu müssen. In diesen Anmerkungen habe ich mir besonders die Verweisungen auf meine Quellen, die französischen und bretonischen Parallelen, sowie das Geographische angelegen sein lassen, ohne freilich alles lösen zu wollen und zu können." Wir lernen hier aber auch die hauptsächlichsten literargeschichtlichen Werke kennen, welche Kralik vergleichsweise benützte. Es sind dies besonders: P. Paris, Les romans de la table ronde; Birch-Hirschfeld, Die Sage vom Gral; Hucher, Le Saint Graal; Lang, Die Sage vom heiligen Gral u. a. An seinem eigenen Werke „Deutsches Götter- und Heldenbuch" hatte übrigens der Verfasser ein Gegenstück vor sich, das die interessantesten Lichtreflexe auch auf die Gralsage werfen mußte. Seine genaue Kenntnis der österreichischen Geschichte kam ihm ebenfalls zu statten. Die verhältnismäßig große Bedeutung, welche die Sage für die österreichischen Lande hatte, und die Spuren, die sie jetzt noch dort zurückgelassen, finden hier wohl zum erstenmal umfassende Berücksichtigung.

Eine Studie über Entstehung und Entwicklung der Sage soll das Buch nicht sein, sondern lediglich eine Darstellung des gesamten Sagenbildes. Dabei schwebte dem Verfasser der Gedanke vor, den er S. X in die Worte kleidet: „Das ist ja überhaupt die tiefsinnige Grundidee der Gralsuche, daß hier mit allen Mitteln der Symbolik ein überirdisches Ideenreich, ein Reich des Todes und zugleich des ewigen Lebens geschildert wird, das auf mannigfache Weise in diese reale Welt hineinragt und von ihr gesucht wird. Diese bildet in ihrer verwirrenden Fülle, in ihrem nichtigen Streben (z. B. um das Brackenseil), in ihren Kämpfen, Verirrungen und Verbrechen, in ihrem Verblühen und Untergang den wirkungsvollen Gegensatz zum ewig ruhenden Ideal, zum Geistigen, zum Göttlichen."

Alois Stockmann S. J.

Empfehlenswerte Schriften.

Die Matrikel der Universität Freiburg i. Br. von 1460 bis 1656. Im Auftrag der akademischen Archivkommission bearbeitet und herausgegeben von Dr Hermann Mayer. I. Band: Einleitung und Text. Lex.-8° (XCIV u. 944) Freiburg 1907, Herder. *M* 30.—

Das Werk, welches ein zweiter Band mit den wünschenswerten Tabellen bald zur Vollendung führen soll, bildet ein Ehrenmonument für die Universität Freiburg, imposant durch die äußere Erscheinung, sorgfältig in der Bearbeitung, reich und nutzbringend durch seinen Inhalt. Würde nur die Liste der seit 1460 in die Matrikel eingeschriebenen Namen sauber gedruckt dargeboten, ähnlich wie Freininger 1872 für die Universität Landshut-München getan, so hätte das Unternehmen schon

lebhaften Dank verdient. Unter den Eingetragenen finden sich viele Namen von geschichtlicher Bedeutung, neben den großen und kleinen Leuchten der Humanistenzeit zahlreiche künftige Träger des kirchlichen Umsturzes, aber auch künftige Vorkämpfer der alten Kirche (Eck, Murner, Hoffmeister), neben manchen verdienten Kirchenfürsten auch ein kanonisierter Heiliger, Fidelis von Sigmaringen. Die Fürsten- und Adelsgeschlechter Schwabens und Frankens, die verschiedenen religiösen Orden, die großen Abteien des deutschen Südwestens und der Schweiz haben hier einen guten Teil ihres Nachwuchses in die Schule geschickt. Auch das Ausland hat seine Söhne gesendet, besonders zahlreich Lothringen und Burgund, ein reichliches Kontingent auch Luxemburg, seinen Eustach Wiltheim an der Spitze. Eigentliche Franzosen und Italiener waren vereinzelt vertreten; die Polen hatten zu allen Zeiten einen Zug nach der Universität des Breisgaus. Eigene Beobachtungen verstatten die Brandenburger, Pommern, Hanseaten und Lüneburger, die noch bis ins 17. Jahrhundert die katholische Hochschule aufsuchen, ähnlich die Engländer, in welchen man 1558 wohl landesflüchtige Häretiker, später vertriebene Katholiken voraussetzen darf. Der Verfasser, der sich schon früher Verdienste um die Geschichte der Universität und Anrecht auf Vertrauen erworben hat (vgl. diese Zeitschr. XLVII 481; XLIX 563), wollte jedoch mit der einfachen Wiedergabe der Hauptmatrikel sich nicht begnügen, sondern wußte aus den Spezialmatrikeln, namentlich jener der Artistenfakultät, aus den Senats- und Fakultätsprotokollen, Pfarrbüchern u. dgl. vieles Neue beizubringen und die gedruckte Literatur zur Kenntlichmachung der Inskribierten ausgiebig, wenn auch weise maßhaltend, heranzuziehen. Daß nicht nur durch die mangelhafte Orthographie früherer Zeiten, durch willkürliche Latinisierung der Namen, Schreibfehler und Nachlässigkeiten manche Entstellungen oder Unklarheiten verschuldet wurden, sondern auch eine Anzahl von Leseversehen fast unvermeidlich mit unterlaufen mußten, ist in der trefflichen Einleitung selbst betont. Der Verfasser hat recht getan, sich streng an den Buchstaben zu halten und höchstens hier und da durch Fragezeichen seine Unsicherheit zu bekunden. Für die Provinzial- und Lokalgeschichte wird es nun eine lohnende Aufgabe sein, sich der hier aufgespeicherten Reichtümer von Personalangaben für ihre Zwecke zu bemächtigen, wobei die Richtigstellung übel erratener Silben oder Buchstaben sich von selbst ergibt.

Wissenschaftliches Arbeiten. Beiträge zur Methodik des akademischen Studiums. [Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck. I.] Von Dr L. Fonck S. J. 8° (XIV u. 340) Innsbruck 1908, Rauch. *M* 2.20

Nicht so sehr die Aneignung des gründlichen Wissens, das Emporringen zur Beherrschung eines Wissensgebietes, ist bei dem Titel ins Auge gefaßt, als vielmehr die selbständige literarische Betätigung (Produktion) in einem bestimmten Fache, sei es zur Förderung des wissenschaftlichen Besitzstandes, sei es zur Vermittlung der Resultate. Schon aus dem ersten Teil indessen, der mit der Geschichte, dem Wesen und der Praxis der seminaristischen Schulung an den Universitäten bekannt macht, läßt sich für den Wissenserwerb selbst Nützliches ableiten. Noch fruchtbarer an Anregungen und reicher an der vielseitigsten Belehrung wird der der praktischen Anleitung gewidmete zweite Teil. Eine solche Schrift, die einerseits die Strebsamkeit spornt, anderseits mit hohem wissenschaftlichen Ernst erfüllt, war in der Tat geeignet, den Veröffentlichungen eines „biblisch-patristischen Seminars" als Wegweiser vorangestellt zu werden; sie ersetzt ein Programm. Doch gilt sie deshalb keineswegs bloß

dem angehenden Exegeten oder Patristiker; sie dient in gleichem Grade für die Betreibung jeder andern positiven Wissenschaft, rein experimentelle und rein spekulative allein ausgenommen. Auch auf die Kreise der Studierenden oder selbst der akademisch Gebildeten ist ihre Brauchbarkeit nicht eingeschränkt, sie kann allen denen große Dienste leisten, die dazu geführt werden, mit Veröffentlichungen über wissenschaftliche Fragen hervortreten zu wollen. Den vielen schönen Publikationen, durch welche die theologische Fakultät der Universität Innsbruck um die Förderung theologischen Wissens sich schon verdient gemacht hat, tritt diese neue durch ihren großen praktischen Wert würdig an die Seite.

Tractatus de Deo uno et trino. Concinnavit G. van Noort. 8° (220) Amstelodami 1907, van Langenhuysen. *M* 2.70

Van Noort liefert einen sehr brauchbaren Leitfaden. Die Sauberkeit der Darstellung, die man schon beim ersten Überfliegen gewahrt und an der die Ausstattung in angenehmer Weise teilnimmt, macht von vornherein einen guten Eindruck. Die größere Hälfte des Buches beschäftigt sich mit der Lehre vom dreieinigen Gott; sehr zu begrüßen ist es, daß hier zu dem hergebrachten Stoff eine These hinzugetreten ist, wodurch der menschliche Ursprung der Dreifaltigkeitslehre abgewiesen wird. Es mißfällt uns aber, daß nach S. 175 die göttliche Wesenheit sich adäquat von den Relationen unterscheiden soll. Denn der Begriff der göttlichen Wesenheit, wie ihn nämlich der Theolog hat, besagt einschließlich durchaus die Personen. Anderseits gibt van Noort selbst zu, daß die Relationen sich nur virtuell unvollkommen von der Wesenheit unterscheiden; wenn aber von zwei Begriffen auch nur der eine den andern einschließt (Sein — Substanz), spricht man schlechthin von inadäquater Unterscheidung. Ohne Zweifel kann man in dieser Unterscheidung Grade annehmen und kühnlich sagen, Wesenheit und Personen in Gott unterscheiden sich mehr als Weisheit und Macht; aber sie unterscheiden sich auch weniger als Wesenheit und die freien Dekrete, die ja gänzlich fehlen können und doch nur inadäquat von der Wesenheit verschieden sind. In der Frage von der Scientia media stellt sich der Verfasser zwar nicht ganz entschieden, aber mit eingestandener Vorliebe auf die Seite der Thomisten. Uns Deutsche muß es angenehm berühren, in den Anmerkungen auch die deutsche Literatur berücksichtigt zu finden.

Die Bücher Esdras und Nehemias der Vulgata und des hebräischen Textes übersetzt und erklärt von Dr B. Neteler. gr. 8° (VI u. 106) Münster 1907, Theissing. *M* 1.80

Die Methode dieses Kommentars ist genau dieselbe wie in den früher erschienenen Kommentaren zu den Büchern der Richter, der Könige und der Chronik. Die 18 Nummern umfassende Einleitung ist aphoristisch gehalten; desgleichen sind die den einzelnen Kapiteln beigefügten erläuternden Bemerkungen kurz und knapp. Der Hauptwert des Kommentars beruht in der getreuen und gefälligen Übersetzung der Vulgata und des hebräischen Textes. Seinen Standpunkt kennzeichnet der Verfasser an verschiedenen Stellen der Einleitung und sagt zum Schlusse derselben (S. 17) sehr gut: „Der Zusammenhang der christlichen Kirche mit der alttestamentlichen Geschichte erklärt, begründet und beglaubigt, daß die alttestamentliche Geschichte sehr verschieden von der Geschichte der heidnischen Völker des Altertums nicht bloß ist, sondern auch sein muß."

L'Emmaus di S. Luca. Da P. Benvenuto Bazzocchini. gr. 8° (160) Roma 1906, Pustet. *M* 2.—

Ein neuer Beitrag zur Emmaus-Literatur. Der Verfasser (Lettore Generale O. F. M.) tritt für die Identität des neutestamentlichen Emmaus mit Qubêbe ein, das an einer alten Römerstraße etwa $2^1/_2$ Stunden nordwestlich von Jerusalem liegt. Diese Entfernung stimmt auch annähernd mit der Lesart 60 Stadien (Lk 24, 13), während die Lesart 160 Stadien zu Gunsten des etwa $6^1/_2$ Stunden westlich von Jerusalem liegenden 'Amwâs (Nikopolis) spricht. Wenn nun einerseits die ältesten Übersetzungen und die meisten Handschriften der Lesart 60 Stadien den Vorzug zu sichern scheinen, so ist anderseits doch zu beachten, daß die Tradition für Emmaus-Qubêbe erst aus der Zeit der Kreuzzüge datiert, während die Tradition für Emmaus-'Amwâs (Nikopolis) bis auf Eusebius und Hieronymus zurückgeht. Ebensowenig läßt sich aus dem Texte des Evangeliums ein zwingender Grund gegen das etwas weit abgelegene 'Amwâs erbringen. Die vielumstrittene Emmausfrage wird, solange nicht wirklich neue Beweismomente beigebracht werden, immer auf demselben Punkte stehen bleiben. „Vielleicht", so sagt Aimée Duc (Die Emmausfrage, Stettin ohne Jahreszahl, 31 Seiten), — „vielleicht wird sich die unantastbare Erbringung des Beweises für Emmaus niemals ergeben, vielleicht wird sie durch irgend einen Zufall, durch Ausgrabungen, ‚wenn die Steine reden werden', früher als man glaubt, endgültig festgelegt. Jedenfalls aber spricht heute alles für El-Kubêbeh." Mit welchen Einschränkungen alles dafür spricht, ist oben in Kürze angedeutet.

Textes et documents pour l'étude historique du christianisme. Publiés sous la direction de Hippolyte Hemmer et Paul Lejay. 8° Paris, A. Picard.

Les pères apostoliques. I. Doctrine des apôtres. Épitre de Barnabé. Texte grec, traduction française, introduction et index par Hippolyte Hemmer, Gabriel Oger et A. Laurent. 1907. (CXVI u. 122) *Fr.* 2.50

Grégoire de Nazianze, discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée. Texte grec, traduction française, introduction et index par Fernand Boulenger. 1908. (CXV u. 253) *Fr.* 3.—

An handlichen Ausgaben einzelner Väterschriften ist nicht gerade Überfluß, das französische Unternehmen wird also manchen willkommen sein, zumal der Druck der griechischen Texte genau und die Anmerkungen und die sehr ausführlichen Einleitungen mit voller Beherrschung der einschlägigen, auch deutschen Literatur gearbeitet sind. Den Geist, in dem das Ganze gehalten ist, erkennt man aus dem Titel, der für das Unternehmen gewählt wurde. Einzelne Ausdrücke in den Einleitungen des ersten Bändchens mag man anders wünschen. Im ganzen aber kann man die Ausgabe empfehlen.

Grundriß der christlichen Sittenlehre mit besonderer Berücksichtigung der sozialen Frage und der wichtigsten Rechtsgrundsätze über Kirche und Staat. Bearbeitet für die oberen Klassen der höheren Lehranstalten von J. Jung, Professor an der Kantonsschule St Gallen. Zweite Auflage. kl. 8° (144) Freiburg (Schweiz) 1907, Universitätsbuchhandlung. Geb. *M* 1.50

„Die Volkswirtschaftslehre", sagt v. Linsenmann, „hat sich auf den Boden der Moral zu stellen und davon auszugehen, daß keine Einrichtung und Doktrin wirt-

schaftlich wohltätig wirken könne, die mit den Grundlehren des natürlichen und christlichen Rechts in Widerspruch steht." Jung sucht nun in diesem Büchlein die wichtigsten sittlichen Lehren zusammenzustellen, die für eine nach dieser Beziehung korrekte Behandlung der volkswirtschaftlichen und sozialen Probleme von Bedeutung sein können. Im allgemeinen ist die Auswahl gut getroffen, die Behandlung gründlich und doch leicht verständlich. Man merkt in allem die reiche Lebenserfahrung, die dem Verfasser zur Seite steht. Auch berührt der echt kirchliche Geist, der dem Buche sein charakteristisches Gepräge verleiht, überaus sympathisch. Aber alle Probleme sind doch nicht genügend behandelt. Wir vermissen eine Erörterung über die sittliche Begrenzung der Streiks. Die Moralisten dürfen an dieser Frage nicht länger vorübergehen, wenn dem Volke schwere Schädigung erspart bleiben soll. Der S. 109 in der Anmerkung angeführte Satz findet sich bei Malthus in der dritten Auflage des „Versuches" nicht mehr; er wurde von Malthus selbst unterdrückt.

Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Von Dr Jos. Reiners. 8° (60) Aachen 1907, J. Schweitzer. 80 *Pf.*

Die Schrift ist ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Mit Boethius beginnend, werden uns bis zu Gilbert de la Porrée die verschiedenen Philosophen aristotelischer Richtung vorgeführt und ihre Ansichten über den Gegenstand der allgemeinen Begriffe auseinandergesetzt. Da in jener Zeit die Frage noch keine befriedigende Lösung gefunden hatte und nicht wie späterhin mit aller Gründlichkeit behandelt wurde, ist es nicht immer leicht, den wahren Sinn der ziemlich dürftigen Erklärungen mit Sicherheit zu ermitteln. Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Auffassungen Dr Reiners' durchgehends eine große Wahrscheinlichkeit für sich haben. Einiges könnte man indessen mehr im Sinne des späteren gemäßigten Realismus deuten, wie beispielsweise, wenn Boethius sagt, daß die durch den Begriff zusammengefaßte gleichartige Wesenheit der Dinge in den Einzelwesen existiere. Jedenfalls hätte es zum besseren Verständnis beigetragen, wenn die Frage selbst, um deren Urgeschichte es sich handelt, in einer klaren, übersichtlichen Darstellung vorausgeschickt worden wäre.

Das Grab Karls des Großen. Von Joseph Buchkremer. Mit fünf Abbildungen. Sonderabdruck aus Band XXIX der „Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins". 8° (144) Aachen 1907.

Der Hauptwert der Schrift besteht in einer wohl lückenlosen Zusammenstellung allen Materials, das für die Frage, wo das Grab Karls d. Gr. zu suchen sei, vorhanden ist. Leider ist dasselbe bei weitem nicht so vollständig und so bestimmt, daß sich die ursprüngliche Ruhestätte des großen Kaisers mit Hilfe desselben sicher feststellen ließe. Die um den Beginn des 17. Jahrhunderts auftretende und seitdem die Folgezeit beherrschende Anschauung, wonach das Grab sich mitten im Oktogon befände, steht auf zu schwachen Füßen, als daß man an ihr festhalten könnte. Buchkremer meint, Karl sei im Umgang des Oktogons in einem Arkosolgrab bestattet worden, und zwar an der nach der jetzigen Sakristei zu gelegenen Außenmauer. Die Ansicht ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit. Nach Einhard wurde der tote Kaiser jedenfalls in der Kirche bestattet, nicht etwa im Atrium derselben.

Wenn man dagegen an die Verbote der Synoden von Aachen (809) und Mainz (813) erinnert, wonach außer den Geistlichen niemand in den Kirchen begraben werden sollte, so liegt auf der Hand, daß der Kaiser selbst durch sie nicht betroffen wurde, da ja bei ihm die ratio legis wegfiel. Die imago Karls, womit nach Einhard der Grabbogen geschmückt wurde, haben wir uns wohl am ehesten als Brustbild in Scheibenform zu denken.

Die von dem Premysliden Christian verfaßte Biographie des hl. Wenzel und ihre Geschichtsdarstellung. Von H. G. Voigt. 8° (IV u. 88) Prag 1907, Rivnác. *M* 2.—

Durch sein gründliches Werk „Die Wenzels- und Ludmilla-Legenden und die Echtheit Christians", hat Dr Jos. Pekař 1906 eines der altehrwürdigsten Monumente böhmischer Vorzeit der Geschichtsforschung wie der Andacht der Gläubigen wiedergegeben. Vorliegende Schrift bringt auf Grund eigener, unabhängiger Forschung zu Pekařs Ergebnissen Bestätigung und Ergänzung, stellt den historischen Gewinn zusammen, der aus der Wenzel-Legende Christians zu schöpfen ist, und veranschaulicht nach ihr den Verlauf der Ereignisse durch eine Tabelle. Manche gute Bemerkung zur altböhmischen und altslavischen Geschichte findet sich nebenbei. Das Verständnis für Heiligengestalten wie Wenzel, Adalbert und Ludmilla macht dem Verfasser Ehre, die nur leider getrübt wird durch die unleidliche Zusammenstellung dieser Heiligen mit Johannes Hus.

1. **Die Cisterzienserabtei Marienstatt im Westerwalde.** Von P. Gilbert Wellstein S. O. Cist. Zweite und dritte, vermehrte Auflage. Mit 23 Abbildungen und einem Grundriß. 8° (116) Marienstatt 1907, Selbstverlag. *M* 1.—

2. **Die hl. Richardis,** ihr Leben, ihr Kloster, ihre Kirche in Andlau im Elsaß. Ein Büchlein für Pilger und Touristen. Von J. Rietsch. Mit Abbildungen. 8° (64) Rixheim 1907, Sutter & Co.

1. Das freundlich ausgestattete Büchlein mit den vielen schönen Bildern ist keineswegs nur ein Fremden- oder Pilgerführer für die zahlreichen Besucher der Abtei im Nistergrunde. Nebst einer trefflichen Beschreibung und Erklärung der Gebäulichkeiten und Kunstdenkmale bietet es eine für weitere Leserkreise ausreichende und anziehend geschriebene Geschichte des Klosters, das 1215 zuerst bei Kirburg begründet, 1227 in den (1222 begonnenen) Neubau im Nistertale verlegt wurde. Alle Stürme der Reformation und jahrhundertelange Nachstellungen fremder Beutelust haben die Mönche standhaft überdauert, bis sie 1803 der großen Klosteraufhebung weichen mußten. Dem Einfluß und diplomatischen Geschick des Bischofs Klein von Limburg gelang es, 1888 die Wiederherstellung des Klosters zu erreichen.

2. Die Erzählung der Legende der heiligen Kaiserin Richardis, die Geschichte ihrer Stiftung und ihrer Verehrung wecken das Interesse des Wanderers für die Richardiskirche wie für Stadt und Umgebung von Andlau. Solche volkstümlichen Darstellungen sind gut, um die deutschen Leser mit den Erinnerungen und Schönheiten des Elsaß wieder mehr vertraut zu machen. Zum Gebrauch der Pilger sind Gebete und Andachten im Anhang beigegeben.

Die Kölner Zunfturkunden nebst andern Kölner Gewerbeurkunden bis zum Jahre 1500. I. Band: Allgemeiner Teil. II. Band: Spezieller Teil. Von Heinrich von Loesch. gr. 8° (XXX, 158 u. 268; VI u. 758) Bonn 1907, Hanstein. *M* 40.—

Köln war im Mittelalter die größte und, wenigstens bis ins 14. Jahrhundert hinein, die gewerbreichste deutsche Stadt. Das Gewerbe im engeren Sinne, also mit Ausschluß der Urproduktion, des Handels und der Gastwirtschaft, war nirgends sonst durch so zahlreiche Zünfte vertreten. Schon für jene frühe Zeit sind 61 verschiedene Gewerbebezeichnungen in Köln festgestellt, manche derselben anderswo selten oder gar nicht zu finden und für die rheinische Großstadt charakteristisch. Gegen das Jahr 1500 darf man zu Köln mit Sicherheit 45 vollständig ausgebildete Zünfte annehmen, ohne daß damit die Gesamtheit der Gewerbetreibenden schon umfaßt wäre. Dazu kommt, daß man vom 12. Jahrhundert ab über die inneren Zustände Kölns besser unterrichtet ist als über die irgend einer andern deutschen Stadt; über dortige Zünfte hat man einzelne Originalurkunden von 1149 an, und seit 1396 liegt die ganze Ausgestaltung klar und offen. Bei dem lebhaften Interesse, das heute den Berufsorganisationen des Mittelalters zugewendet ist, kann daher eine so grundlegende Urkundenpublikation über das Kölner Zunftwesen eine hervorragende Bedeutung in Anspruch nehmen. Die in den „Akten zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln" bereits von W. Stein tadellos edierten Stücke werden nur im Regest gegeben, alles übrige kommt nach den Originalschriften diplomatisch genau zum Abdruck, Hunderte von Nummern hier zum erstenmal. Die ganze Anordnung ist die so gefällige wie für den Gebrauch angenehme der „Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde". Ein dreifaches, zur Vollkommenheit gebrachtes Register erfüllt alle Wünsche, die erläuternden Anmerkungen sind lehrreich und dienlich, und fast der Gesamtinhalt der Urkunden ist in der Einleitung bereits trefflich verarbeitet. Die Bedeutung des religiösen Momentes auch für das wirtschaftliche Gedeihen der Gewerbetreibenden hat zwar der Verfasser vielleicht nicht ganz und voll gewürdigt, immerhin hat er dem religiösen und ethischen Gebiet ernstere Beachtung geschenkt. Die Entstehung der Kölner Zünfte verlegt Verfasser in die Mitte des 11. Jahrhunderts und führt sie auf die Initiative der Handwerker selbst zurück, die sich instinktmäßig enger aneinander angeschlossen haben, und zwar keineswegs bloß zur Sicherung einer günstigen Absatzgelegenheit. Die Zunft erscheint vielmehr als ein Verein von Handwerkern und Händlern, um die gesamten gemeinsamen Interessen eines Berufszweiges zu vertreten. Die nachfolgende Anerkennung des Vereins von seiten der städtischen Behörde, nicht eine bloße Bestätigung, sondern die Erhebung zu einer öffentlichen und rechtlichen Zwangsgenossenschaft, war das Gewöhnliche, jedoch zum Bestehen einer Zunft nicht unbedingt notwendig. In richtiger Erkenntnis der Nützlichkeit der Zünfte für die Gewerbetreibenden war die Stadtbehörde denselben günstig und enthielt sich weise unnötiger Einmischungen. Das blühende Zunftwesen bedeutete übrigens keineswegs einen Ausschluß fremder Handwerksprodukte vom Kölner Markte noch einen Kriegszustand der verschiedenen gewerbetreibenden Gruppen gegeneinander. Nur gegenüber den Beguinenkonventen und andern geistlichen Häusern, die durch Stickerei und Weberei ihren Unterhalt verdienten, treten Scheelsucht und engherziger Egoismus etwas krasser hervor.

Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche. Mit Einleitung, Erläuterungen und einem Plan der Stiftskirche und ihrer Umgebung im 14. Jahrhundert. Herausgegeben von Franz Arens. 8° (XIV u. 280) Paderborn 1908, Junfermann. *M* 6.50

Die vorliegende Arbeit ist eine sehr schätzenswerte Veröffentlichung, durch die der Herausgeber sich den Dank aller verdient hat, welche der Geschichte der Liturgie ihr Studium und ihr Interesse zugewandt haben. Schon 1901 machte Arens in den „Essener Beiträgen" auf den in zwei Handschriften, einer älteren aus der zweiten Hälfte des 14. und einer jüngeren aus dem 15. Jahrhundert, erhaltenen Liber ordinarius der Essener Stiftskirche aufmerksam und gab von seinem Inhalte eingehende Mitteilungen, welche an seiner vielseitigen Bedeutung keinen Zweifel ließen (vgl. diese Zeitschrift LX 590). Was damals noch nicht geschehen konnte, hat er jetzt nachgeholt, indem er die Handschriften nunmehr auch nach ihrem Wortlaut bekannt macht. Der Herausgeber hat dem Liber ordinarius ausgiebige Erläuterungen folgen lassen, die von einer gründlichen Kenntnis sowohl der Schrift selbst wie der alten Essener Geschichte und Verhältnisse Zeugnis ablegen und der Publikation erst ihren vollen Wert verleihen; denn ohne sie würde dem Fernerstehenden manches in dem Ordinarius minder verständlich bleiben. Der Hauptwert der vorliegenden Arbeit liegt naturgemäß in ihrer Wichtigkeit für das Studium des gottesdienstlichen Lebens im späten Mittelalter. In dieser Beziehung reiht sie sich würdig einer Anzahl neuerer Veröffentlichungen älterer liturgischer Bücher an. Welch schätzbares Material sie aber auch für andere Gebiete, namentlich aber für die Topographie des Essener Münsters enthält, zeigt z. B. der Lageplan der Kirche und der Stiftsgebäude im 14. Jahrhundert, den der Herausgeber auf Grund des Liber ordinarius in allen seinen wichtigsten Teilen zu rekonstruieren vermochte und als Anhang mitteilt.

Les Oeuvres Françaises du Cardinal Pierre d'Ailly, Évêque de Cambrai 1350—1420. Par le Chanoine L. Salembier. [Extrait de la Revue de Lille 1907.] 8° (110) Arras-Paris 1908, Sueur-Charruey.

Unter den etwa 160 Schriften, die dem großen Kampfprälaten aus der Zeit des Schismas heute mit Sicherheit zugeteilt werden können, finden sich auch einige französische Stücke, die äußerst selten geworden und kaum mehr aufzutreiben sind. Die Person ihres Verfassers, die für die Entwicklung der französischen Sprache bedeutsame Zeit ihres Entstehens und Vorzüge literarischer Art verliehen ihnen Wert genug, um Professor Salembier, der seine mannigfachen Arbeiten über die Zeit des Schismas vor nunmehr 22 Jahren mit einer Monographie über d'Ailly eröffnet hat, zur Herausgabe und literarischen Würdigung zu bestimmen. Es sind vier poetische Stücke, wahrscheinlich Jugendarbeiten, ein hauptsächlich von d'Ailly entworfener Staatsvertrag (1403), eine große Staatsrede (11. Dezember 1406) und stenographische Aufzeichnungen über seinen lebhaften Anteil an den darauf folgenden Erörterungen in öffentlicher Versammlung. Eine französische Urkunde d'Aillys, sein Vergleich mit dem Dauphin von Vienne 18. Dezember 1400, wird im Anhang zum erstenmal ediert. Salembier kann sein Befremden darüber nicht unterdrücken, daß die große Mehrzahl der Literarhistoriker an diesen für ihre Zeit recht merkwürdigen Schriften achtlos vorübergegangen sei; selbst die

neue achtbändige Histoire de la langue et de la littérature française von Petit de Julleville nennt d'Ailly nicht. In P. A. Baumgartners Weltliteratur V finde man zum erstenmal d'Aillys literarische Bedeutung richtig erkannt und eingeschätzt, deren Autor dafür das Lob erhält (S. 9): c'est le plus français de ceux qui ne le sont pas.

Acta I. Conventus Velehradensis Theologorum comercii studiorum inter Occidentem et Orientem cupidorum. Iussu eiusdem Conventus edita. 8° (114) Pragae Bohemorum 1908, Kommissionsverlag Rohlíček u. Sievers. *K* 4.—

Als mit den Slavorum Litterae Theologicae 1905 ein Organ ins Leben getreten war, um einerseits der wissenschaftlichen Strebsamkeit in den verschiedenen westslavischen Ländern zum Sammelpunkt zu dienen, anderseits einen geistigen Austausch mit den theologischen und religiösen Kreisen in den getrennten orientalischen Kirchen anzubahnen, ist in dieser Zeitschrift LXX 460 das viel versprechende Unternehmen aufs freudigste begrüßt worden. Inzwischen hat das neue Organ, das seinen vierten Jahrgang bereits beginnen konnte, durch eine große Zahl interessanter Beiträge seiner Aufgabe einer wechselseitigen Orientierung nach Osten und Westen hin trefflich entsprochen und viele jener Punkte, welche für die Trennung gewöhnlich in Betracht genommen werden, durch wissenschaftliche Erörterungen näher erläutert. Aus demselben Geiste und teilweise denselben Kreisen wie das neue Organ ist das „Apostolat der hl. Cyrill und Method" hervorgegangen, welches in der Aussöhnung der griechisch-russischen Religionsgemeinschaften mit der römisch-katholischen Kirche sein schönes Ziel hat und in diesem Sinne auch den Slavorum Litterae besondere Unterstützung leiht. Von diesem Verein wurde auf Sommer 1907 eine Versammlung nach Ungarisch-Hradisch in Mähren ausgeschrieben, um über das vorgesteckte große Ziel gemeinsam zu beraten. Die Versammlung, eröffnet am 24. Juli unter dem Vorsitz des Fürsterzbischofs von Olmütz als Protektor, währte drei Tage. 3 Erzbischöfe und 76 andere Theologen der wichtigsten Lehranstalten und verschiedensten Nationalitäten nahmen teil wie auch die in jenen Ländern einflußreichsten religiösen Orden. Die Slavorum Litterae, die in Heft 2 (III 203) zur Zusammenkunft eingeladen hatten, brachten in Heft 3 (III 287) eingehenden Bericht über den Verlauf. Dieser Bericht zusamt den sechs Vorträgen und den vereinbarten Resolutionen liegt hier als eigene Broschüre vor, alles in lateinischer Sprache, die als Verständigungsmittel aller humanistisch gebildeten Berufsstände noch immer ein Einigungsband unter den Nationen ist. Die Vorträge, durchwegs würdig und einsichtsvoll, behalten überall das praktische Ziel der Versammlung vor Augen, mögen sie geschichtlichen, liturgischen oder literargeschichtlichen Inhaltes sein. Es finden sich manche recht einleuchtende Bemerkungen, namentlich über die Art, die Geister für die Versöhnung vorzubereiten, und über früher begangene Mißgriffe. Insbesondere wird auf die Notwendigkeit Nachdruck gelegt, bevor man wirksam zur Versöhnung und Verständigung, mithelfen wolle, die Anschauungen, Lehren und Zustände innerhalb der griechisch-russischen Gemeinschaften, und zwar nicht bloß der offiziellen Kirchen allein, gründlich kennen zu lernen. Vorzügliche Dienste hiefür leisten nun gerade die vom Verein geförderten Slavorum Litterae Theologicae, sowohl durch Mitteilungen wie durch weitere Anregung.

Freiburger Diözesan-Archiv. Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde des Erzbistums Freiburg, mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer. Neue Folge. VIII. Band (der ganzen Reihe XXXV. Band). 8° (VIII u. 334) Freiburg 1907, Herder. *M* 6.—

Das Hauptregister für das subsidium charitativum 1508, das alle Kirchen der Diözese Konstanz zu entrichten hatten, ist in übersichtlicher Anordnung zum Abdruck gebracht; es gewährt ein zuverlässiges Bild des gesamten Pfründebestandes der ungeheuern Diözese unmittelbar vor Ausbruch der Kirchenspaltung. Allen Anspruch auf Beachtung haben auch zwei Beiträge, welche auf eine Liste der Kirchenpatrone der Erzdiöse Freiburg abzielen, wie der Bericht über die „Denkmalskunde und Denkmalspflege" in der Erzdiözese aus jüngster Zeit. Dem durch zahlreiche Arbeiten bekannten Stukkator Jodok Friedrich Wilhelm, dem letzten Vertreter der alten Vorarlberger Bauschule, ist ein größerer Aufsatz gewidmet; Nachrichten über das jetzige Pfarrhaus zu Neusatz, einst das Wasserschloß „Waldsteg", sind recht fleißig gesammelt. Auch sonst bewährt das „Archiv" die alte Gediegenheit und Reichhaltigkeit.

Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz. In dessen Auftrag herausgegeben von Dr Anton Müller, Kgl. Kreisarchivar. Heft 29 und 30. 8° (308) Speier 1907.

Die vier Aufsätze dieses Doppelheftes bieten ein mehr als provinzielles Interesse. Dr O. Riedners Arbeit über das Offizialatsgericht im 13. Jahrhundert erschien auch im Sonderabdruck und hat in zahlreichen Organen (vgl auch diese Zeitschr. oben 459) Würdigung gefunden. Dr M. Buchner hat einen der tüchtigsten Speierer Fürstbischöfe ausgewählt, um an ihm die weltliche Regierung eines deutschen Kirchenfürsten vorreformatorischer Zeit zu veranschaulichen. Dr Bossert zeichnet in dem von ihm fast neu „entdeckten" Theodorich Reysmann (geb. zu Heidelberg 1503, gest. 1543) den Typus des haltlosen Humanisten-Poeten, der aber durch seine beiden Lobgedichte auf Speier sich einigen Anspruch auf Dank verdient hat. Viel Anziehendes bietet die Studie E. Heusers über die Porzellanfabriken der Pfalz im 18. Jahrhundert. Für die kurzlebige Zweibrücker Fabrik sind die Akten 1906 erst wieder neu zum Vorschein gekommen, für die Geschichte der Frankenthaler Fabrikation hat er wesentliche Berichtigungen und Ergänzungen beigebracht. Die Bedeutung ihrer Leistungen ist bekannt.

Köln. Von Edmund Renard. Mit 118 Abbildungen. Berühmte Kunststätten Nr 38. 8° (VIII u. 216) Leipzig 1907, Seemann. *M* 4.—

Nur ein fleißiger und erfahrener Fachmann, der Köln seit Jahrzehnten genau kennt, durch Inventarisierung mehrerer Kreise der Rheinprovinz geschult ist, dazu seit Jahren die Beschreibung der Kunstdenkmäler der rheinischen Metropole vorbereitet, durfte sich an die gewaltige Aufgabe wagen, die reiche künstlerische Vergangenheit der Stadt in kurzen Zügen darzulegen. Schritt für Schritt mußte er bei Lösung dieser Aufgabe auf Schwierigkeiten stoßen, weil immer wieder neue Fragen eine Beantwortung heischten, die noch lange nicht durch hinlängliche Vorarbeiten klar gelöst sind. Um so mehr ist die Sicherheit anzuerkennen, mit der die Entwicklung geschildert ist und selbst da, wo noch dunkle und strittige Einzelheiten

Zurückhaltung und Vorsicht im Urteil erheischen, mit Geschick alle Klippen vermieden wurden. Das reich und trefflich illustrierte Buch bringt nicht nur Fremden, sondern auch Kennern Kölns und seiner Kunstschätze reiche Belehrung.

Des hl. Johannes Chrysostomus Büchlein Über Hoffart und Kindererziehung. Von Seb. Haidacher. 8° (VIII u. 134) Freiburg 1907, Herder. *M* 2.50

Das Buch besteht aus drei Teilen. Der erste führt ein in das pädagogische Wirken des heiligen Verfassers; der zweite bietet deutsch den Text des griechischen Werkes; der dritte beschenkt uns noch mit einer Blumenlese aus andern Schriften des Heiligen über denselben Gegenstand. — Wir sind dem Übersetzer zu Dank verpflichtet, daß er das beinahe verschollene Schriftchen des berühmten Kanzelredners wieder weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat. Genug des Lobes ist für das Schriftchen, daß es Chrysostomus zum Verfasser hat. Urchristlich und katholisch, mit patriarchalischer Einfachheit, mit fesselnder Anschaulichkeit und mit überzeugender und herzgewinnender Redemacht, wie immer, trägt der Heilige die Grundsätze der rechten Erziehung vor und legt Eltern und Erziehern die Notwendigkeit, die Pflicht, die Erhabenheit und Wichtigkeit der guten Kindererziehung ans Herz. Weniger modern mag die Ansicht des Heiligen scheinen, wenn er behauptet, man solle die Jünglinge zum Unterricht und zur Erziehung den Klosterleuten überlassen. Aber er läßt sich davon nicht abbringen. — Die Übersetzung und Ergänzung des Textes durch erklärende und vergleichende Noten zeugt von großer Sprachgewandtheit und rühmlicher Sachkenntnis. Kein Erzieher wird das Büchlein ohne Nutzen lesen.

Zur Pädagogik der Schule und des Hauses. Aphorismen von Dr L. Kellner. Siebzehnte Auflage. kl. 8° (XVI u. 288) Essen 1907, Baedeker. Geb. *M* 2.50

Es herrscht in dem Büchlein ein so gesunder, christlicher Geist, so richtiges Urteil und so viel praktische Erfahrung, daß einem völlig das Herz aufgeht vor Befriedigung. Wir finden da Belehrung über den Geist und über die Übung, über die Grundsätze der Erziehungslehre und deren praktische Anwendung nicht zwar in systematischer Ordnung, sondern, möchte man sagen, in einer wohltuenden und reizvollen Umgehung der Ordnung. Und doch liegt allem ein fester Plan zu Grunde. Der Inhalt nützt, die Art der Behandlung ergötzt, wie die einleitenden Verszeilen es sagen:

Ein anspruchvolles Buch will im Zusammenhang
Gelesen sein und macht euch schwer den langen Gang.
Dies anspruchslose macht die Wanderung euch leicht;
Denn wo ihr still stehn wollt, habt ihr ein Ziel erreicht.

Wie spielend werden wir belehrt über die tiefst gehenden Fragen der Jugenderziehung und -bildung, über Beziehung der Schule zur Religion und zum Staat, über den Geist und die Eigenschaften des Lehrers und Erziehers, über die Aufgabe der Volksschule und über die Behandlung der Einzelheiten des Lehrbetriebes — und alles mit Geist, mit Wahrheit und richtigem Takt. Selbst die neuesten aufgetauchten Fragen der Jugenderziehung werden behandelt, wie die gemeinschaftliche Erziehung der beiden Geschlechter (Nr 72) und die sexuelle Aufklärung (Nr 80 148). Beide werden in verneinendem Sinn beantwortet. Bei letzterer Frage hätten wir gern die Anmerkung (Nr 148) des Herausgebers vermißt. Sie scheint uns nicht dem

Geist und den Grundsätzen des Verfassers zu entsprechen. Immer und ewig bleibt es wahr: die beste Hüterin der Unschuld ist die Schamhaftigkeit. Daran ändern Zeit und Ansichten nichts. Ob aber die neuen Versuche die Schamhaftigkeit befördern? Wie viele retten sie? Wie viele verderben sie erst recht?

Das kleine, goldene Buch ersetzt Lehrern und Erziehern einen ganzen Bücherstand.

Soziale Tages-Fragen. Zwanglose Hefte, herausgegeben vom Volksverein für das katholische Deutschland. 1907.

Greifen wir aus dieser bekannten Sammlung sozialer Schriften des Volksvereins einige Nummern des Jahres 1907 heraus, die besonderes Interesse beanspruchen. Vor allem verdient allgemeine Beachtung die neue Auflage der von Professor Dr Hitze und dem Volksbureauvorsteher H. Dieck verfaßten Schrift „Die Unfallversicherung" ([100] 80 *Pf.*). Kurz und bündig, aber klar und bezüglich alles Wesentlichen genau werden wir da über die einschlägigen gesetzlichen Bestimmungen unterrichtet. Ausführlicher wird namentlich die Frage behandelt: Wann liegt ein „Betriebsunfall" vor, welche Entschädigung kann verlangt werden, wie ist der Rechtsmittelweg zu beschreiten? In der Anlage findet sich eine Zusammenstellung der Entschädigungsgrundsätze, eine kleine Formularsammlung, das Verzeichnis sämtlicher Berufsgenossenschaften, eine kurze Statistik der Unfallversicherung. — In der Schrift über die Handwerkerfragen ([144] *M* 1.—) von Dr August Engel berührt wohltuend die mit genauer Sachkenntnis gepaarte Objektivität und Ruhe des Urteils, der warme Ton, der die Liebe des Verfassers zu seinem Stoff, sein aufrichtiges Mitgefühl mit den Leiden des Handwerkerstandes unzweideutig bekundet. Man liest die Monographie gern, gewinnt bei der Lektüre mancherlei Belehrung, folgt mit Interesse namentlich den Bemühungen des Verfassers, in der schwierigen Frage des Verhältnisses von Meister und Gesellen zwischen Scylla und Charybdis glücklich hindurchzusteuern. Ob ihm dies wirklich recht gelungen ist? — Ein anderes Heft behandelt „Invalidenversicherung und Wohlfahrtspflege" ([60] 60 *Pf.*). Bei den Versicherungsanstalten haben sich im Laufe der Zeit beträchtliche Vermögensbestände angesammelt, die im Interesse der versicherten Bevölkerung selbst für gemeinnützige und Wohlfahrtszwecke gesetzlich Verwendung finden dürfen und tatsächlich gefunden haben. Über jene Verwendung unterrichtet diese Nummer der Tagesfragen in zuverlässiger Weise auf Grund amtlichen Materials. Aber sie macht auch bestimmte, wohl begründete Vorschläge für die Zukunft, so vor allem hinsichtlich der Heilfürsorge der Versicherungsanstalten in Anwendung des Grundsatzes, daß es unter jeder Rücksicht besser sei, der Invalidität zuvorzukommen, sie zu verhüten, zu beseitigen, als Invalidenrente zu zahlen. — Recht lehrreich ist auch die neue Auflage der Schrift über Katholische Kolportage ([80] 80 *Pf.*). Nachdem eine Reihe von Versuchen gemacht worden, können nunmehr hier die praktisch möglichen und erfolgreichen Wege der katholischen Kolportage vorgezeichnet werden. Das Heft behandelt den außerordentlich wichtigen Stoff, für welchen der Klerus allenthalben sich gewiß lebhaft interessieren wird, in geschickter Weise und wird zweifelsohne zu schönen Erfolgen führen.

Seelsorgliches Wirken in Industrieorten der Gegenwart. Von Joseph Schinzel. 8° (168) Wien 1907, Buchhandlung Reichspost. *K* 2.60

Der Verfasser nennt seine Arbeit bescheiden einen Beitrag zur Pastoraltheologie, sie ist mehr, sie ist eine wirkliche Pastoral, nur mit der Beschränkung auf das seel-

sorgliche Wirken in Industriegegenden. Nichts von Belang, was bei diesem zu berücksichtigen ist, erscheint ausgelassen. Dabei gewahrt man auf allen Seiten, daß die Schrift nicht lediglich auf dem sich aufbaut, was andere über die in ihr erörterten Punkte gesagt und geschrieben haben, sondern mehr noch auf eigenen gründlichen Erfahrungen. Daher wohl auch die Wärme und die Überzeugung, welche aus jeder Zeile zum Leser sprechen. Hier einige Angaben über den reichen Inhalt: Die Persönlichkeit des Seelsorgers, das seelsorgliche Wirken im allgemeinen, Bekämpfung des Unglaubens, des Indifferentismus, der materialistischen Lebensrichtung, Pflege des Lehramtes (Predigt, Katechese) und des Priesteramtes (Gottesdienst, Sakramente), das seelsorgliche Wirken im besondern, Seelsorger und Arbeitgeber, Seelsorger und Arbeiter (Neuangekommene, Arbeiterfamilie, Kinderfürsorge, jugendliche Arbeiter, greise Arbeiter, wilde Ehen, Wohnungsverhältnisse), Vereinswesen, Presse, besondere Vorkommnisse (Streike, Arbeitsstockung, Unglücksfälle, Verbrechen). Wir möchten die Schrift in den Händen aller derer wünschen, welche an Industrieorten mit dem mühevollen und verantwortungsreichen Amt der Seelsorge betraut sind.

Aphorismen über Predigt und Prediger. Von Dr Franz Hettinger. Zweite Auflage, herausgegeben von Dr Peter Hüls. 8° (XVI u. 554) Freiburg 1907, Herder. *M* 4.50; geb. *M* 6.50

Änderungen im Texte des 1888 zuerst erschienenen, in dieser Zeitschrift XXXVI (1889) 360 eingehend gewürdigten Buches hat der Herausgeber nur in wenigen Fällen und in sehr bescheidenem Maße vorgenommen, weil er mit Recht der Ansicht war: „Es soll durchaus Hettingers Werk bleiben." Mit ihm ist der neuen Auflage eine gute Aufnahme zu erwünschen, weil die „in das Gewand einer klassischen Sprache voll sprudelnder Lebensfrische und farbenfroher Anschaulichkeit gekleidete Gabe des seeleneifrigen Priesters und des geistreichen Apologeten" auch heute noch Wert besitzt.

Die Sonntagsepisteln. Von Dr Benediktus Sauter O. S. B., Abt von Emaus in Prag. Herausgegeben von seinen Mönchen. 8° (X u. 584) Freiburg 1907, Herder. *M* 4.—; geb. *M* 5.—

Die Erklärung der Sonntagsepisteln schließt sich an die von demselben Verfasser herrührende „Sonntagsschule des Herrn", eine Auslegung der sonntäglichen Evangelien, an, welche in dieser Zeitschrift LXIII (1902) 452 eine anerkennende Besprechung fand. Ein populärer, anschaulicher Kommentar zu den Sonntagsepisteln ist ungleich schwieriger als eine Erläuterung der Evangelien; denn während diese meist historische Tatsachen behandeln oder doch an solche anknüpfen, gehen die Episteln oft ganz in knapp gefaßten dogmatischen Wahrheiten auf. Um so mehr verdient es Lob, daß der Verfasser es verstanden hat, den reichen Inhalt der Episteln in so verständlicher und gefälliger und doch nicht alltäglicher Weise dem Leser vor Augen zu führen. Die Darstellung in Form eines Dialogs zwischen Meister und Schüler ist aus der Sonntagsschule herübergenommen und auch hier auf den Fortschritt und die Anschaulichkeit der Erklärung im ganzen von bestem Einfluß. Besonders angenehm berührt der Hauch heiliger Salbung, der die Arbeit durchzieht.

Prim und Komplet des römischen Breviers liturgisch und aszetisch erklärt. Von Dr Nikolaus Gihr. 8° (VIII u. 342) Freiburg 1907, Herder. *M* 4.40

Nachdem Gihr in drei zur zweiten Serie der Theologischen Bibliothek gehörenden Werken das heilige Meßopfer, die Sequenzen des Meßbuches und die heiligen

Sakramente liturgisch oder dogmatisch und aszetisch erklärt hat, wendet er sich in gleicher Absicht dem Brevier zu, und zwar der Prim und der Komplet, welche seit dem 4. Jahrhundert mehr und mehr das Morgen- und Abendgebet der Mönche zu bilden begannen, ihre jetzige Gestalt aber erst 1568 durch die offizielle Druckausgabe des Breviers unter Pius V. erhielten. Der Verfasser betont mit Recht, gründliches Verständnis der Texte der liturgischen Bücher, besonders der Tag für Tag wiederkehrenden Teile derselben, sei ein wichtiges Mittel, um dem Priester zu guter Benützung der ihm von der Kirche gegebenen Gebetbücher, besonders des Missale und Breviarium zu verhelfen. Das vorliegende Werk bietet demnach Priestern Stoff zu ihrer täglichen Betrachtung. Das tut schon ein Hinweis auf dessen wichtigste Abschnitte dar. S. 18—88 werden Paternoster, Ave und Credo, S. 177—201 das Athanasianische Glaubensbekenntnis erklärt. Der Erläuterung des Wortlautes der Psalmen, der Prim und Komplet sind mehr als 100 Seiten gewidmet. Der Verfasser sucht in einer vielleicht etwas breiten Ausführung unter Zuhilfenahme der Werke der Kirchenväter oder anderer hochgeachteter Schriftsteller, ohne selbst Poesien neuerer deutschen Dichter zu verschmähen, in die Stimmung der Psalmen Hymnen und Gebete einzuführen. Das kritische Zurückgehen auf die Urtexte oder die bis ins einzelnste gehende Darlegung der historischen Entwicklung sind ja für den praktischen Gebrauch von geringerem Nutzen. In unserer auf das Äußerliche hingewandten Zeit ist ein nachdrücklicher Hinweis auf den inneren Gehalt, eine Benutzung der für die Verinnerlichung und das Gebet förderlichen Mittel sehr nötig und dankenswert. Darum verdient Gihrs neuestes Buch viele Leser. Auch für jene, welche des Lateinischen unkundig sind, aber das kirchliche Offizium beten, ist es verständlich und fruchtbringend.

La digne Fille de Marie ou la Bienheureuse Jeanne de Lestonnac. Nouvelle édition. Par l'abbé Duprat. 8° (154) Paris s. a., Bloud et Co. *Fr.* 2.—

Die Nichte Montaignes, die als Witwe nach glänzenden Verhältnissen in der Welt die Stifterin eines heute noch wirkenden Lehrordens geworden ist (gest. 1640), wurde 1900 von Leo XIII. den Seligen beigezählt, und Verhandlungen über ihre Heiligsprechung sind im Gange. Infolgedessen brachten die letzten Jahre mehrere neue Lebensbeschreibungen. Unter diesen geht vorliegende ihren eigenen Weg. Der Lebenslauf der Seligen wird auf 50 kleinen Seiten nur mit den äußersten Umrissen skizziert. Was sonst die Lebensbeschreibungen der Heiligen auszufüllen pflegt (Tugenden, Verehrung, Wunder), wird sogleich in Form von Betrachtungen vorgelegt, 14 an der Zahl. Auf die kurze sachliche Darlegung folgen jedesmal die Réflexions pratiques, und diese werden beschlossen durch eine Pieuse Supplique.

Der ehrw. P. Philipp Jeningen aus der Gesellschaft Jesu, Apostel des Rieses. Kurze Lebensbeschreibung mit einigen Gebeten, auch für die Wallfahrt auf den Schönenberg. Von einem Priester der Diözese Rottenburg. 12° (172) Ellwangen 1908, Verlag der „Ipf- u. Jagst-Zeitung". Geb. 60 *Pf.*

Das Büchlein erzählt auf 100 kleinen Seiten von der Stadt Ellwangen, wie in trüber Zeit zuerst Jesuiten dahin gekommen und die Wallfahrt auf den Schönen-

berg entstand, welcher P. Jeningen 24 Jahre hindurch der treueste Diener und Förderer geworden ist. Der Lebenslauf des frommen Volksmissionärs wird nach den Umrissen gezeichnet, seine Arbeiten und Tugenden, seine Andachten und besondern Übungen, die ihm zu teil gewordenen Gnaden und die Ehrungen nach seinem Tod. Mehrere freundliche Abbildungen sind beigegeben und ein recht praktischer Anhang für Gebetsübung und Belehrung. Die geschichtliche Darstellung ist so gut geschrieben, daß man auch außerhalb der Ellwanger Gegend und des Schwabenlandes sich daran erfreuen kann, schlicht, inhaltreich, voll Wärme und auf den Nutzen der Seele gerichtet. Rührend ist die Anhänglichkeit, welche das gute Volk auch nach 200 Jahren noch dem ehrwürdigen Jeningen bewahrt hat, unbekümmert um die Vertreibung seiner Ordensbrüder aus dem Deutschen Reiche, und die Herzlichkeit, mit welcher man die Seligsprechung des alten Jesuiten herbeiwünscht.

M. Clara Fey vom armen Kinde Jesus und ihre Stiftung. 1815—1894. Dargestellt von Otto Pfülf S. J. Mit sechs Bildern. 8° (XII u. 654) Freiburg 1907, Herder. *M* 5.60; geb. *M* 6.60

Drei deutsche Ordensstifterinnen sind gegen Mitte des 19. Jahrhunderts aus einem Kreise befreundeter Mädchen in Aachen hervorgegangen, deren Andenken in tausendfachem Segen steht. Pauline v. Mallinckrodt ist schon im 12. Jahre nach ihrem Tod, Franziska Schervier nach 17 Jahren durch Männer von Ansehen eine würdige Lebensbeschreibung gewidmet worden. Klara Fey war ihren Gefährtinnen mit der Stiftung vorangegangen und hat dieselben um ein Beträchtliches überlebt. Daß auch ihrem gottinnigen Wirken und Schaffen ein Gedenkblatt zu teil wurde, war berechtigt und durfte gar nicht unterbleiben. Im 14. Jahre nach ihrer seligen Vollendung ist es endlich hervorgetreten und weiß zu erzählen von einem langen, wohlausgefüllten Leben, reich an gewinnenden Zügen und merkwürdigen Erfahrungen, vor allem aber fruchtbar an guten Werken. Das Bild der echten deutschen Frau, wie es zu unserer Väter Zeit noch in Ehren stand, verbindet sich mit dem der gottgeweihten Jungfrau; christliche Frauen jedes Alters und Standes werden manches daran zu lieben und zu lernen finden. Das Eingehen auf alle Phasen einer Ordensgründung, auf die verschiedenen Seiten des klösterlichen Lebens und auf die Seelenerfahrungen im Ringen nach der christlichen Vollkommenheit verleiht freilich dem Buch vorwiegend den Charakter einer Erbauungslesung; es empfiehlt sich dadurch besonders für Ordenshäuser und geistlich gestimmte Seelen. Allein Wissenswertes anderer Art ist so reichlich beigemischt, so viele bekannte Persönlichkeiten spielen darin eine Rolle, die Zeitereignisse von den Kölner Wirren bis zum Kulturkampf und bis zu dessen teilweiser Rückwärtsbewegung greifen so mächtig in die Entwicklung ein, und selbst die rein geistlichen Dinge erscheinen vielfach in so neuer Gestalt, daß das Buch auch für weitere katholische Kreise noch immer eine dankbare Lesung bietet. Abgesehen von den wenigen Kapiteln, deren Aufschrift ihren ausschließlich aszetischen oder mystischen Inhalt ankündigt, liest sich das Ganze um nichts minder lehrreich als irgend ein anderes geschichtliches Einzelgemälde aus dem 19. Jahrhundert. Das großartige charitative Wirken der Stiftung Claras und die besondere Richtung ihrer Tätigkeit verleihen dem Lebensbild namentlich für alle diejenigen Bedeutung, die mit der Hebung der niedern Klassen, mit Volkswohlfahrt oder Erziehung sich abzugeben den Beruf haben.

Neue Ausgaben aszetischer Bücher.

Manuale vitae spiritualis continens Ludovici Blosii opera spiritualia selecta. [Bibliotheca ascetica mystica.] 12° (XVI u. 374) Friburgi 1907, Herder. *M* 3.—; geb. *M* 4.—

Das Leben im Ordensstande. Von P. J. B. Saint Jure S. J. Nach der letzten französischen Ausgabe übersetzt und bearbeitet. Neuerdings durchgesehen von P. Jos. Mathis S. J. Vierte Auflage. 2 Bde. 8° (VIII u. 386; VIII u. 266) Regensburg 1907, Manz. *M* 6.—; in Halbfranzbänden *M* 8.40

Die Gottesbraut. Beherzigungen über die Jungfräulichkeit von F. X. Coulin. Übersetzt und vermehrt durch den Anhang: Klosterleben in der Welt. Von Dr Jakob Ecker. Fünfte Auflage. [Aszetische Bibliothek.] 12° (XXVIII u. 554) Freiburg 1907, Herder. *M* 2.80; geb. *M* 3.50

Lilien des Feldes. Der Jungfrau Klosterleben in der Welt. Von Dr Jakob Ecker. Fünfte Auflage. 16° (VIII u. 146) Freiburg 1907, Herder. 80 *Pf.*; geb. *M* 1.40

Der kleine Kempis. Brosamen aus den Schriften des ehrw. Thomas von Kempen. Herausgegeben von Dr Franz Hettinger. Dritte Auflage. 16° (VIII u. 176) Freiburg 1907, Herder. 75 *Pf.*; geb. *M* 1.30

Oeuvres de sainte Thérèse traduites sur les manuscrits originaux par le P. Marcel Bouix de la compagnie de Jésus. Tome III. Oeuvres mystiques. Huitième édition revue avec soin et augmentée par Jules Peyre. 8° (X u. 606) Paris 1907, Lecoffre.

Der zweite Band der neuen, Bd LXXII 116 empfohlenen Folge lateinischer Schriften über mystische Aszese bringt fünf kleine Werke des 1566 verstorbenen Abtes von Liesse in Belgien, Ludwig Blosius. Das erste, Canon vitae spiritualis, gibt verschiedene Anweisungen und Hilfsmittel zum geistlichen Leben, das zweite, Cimelarchion, Gebete, das dritte, Tabella spiritualis, zeigt den Weg zur wahren Liebe Gottes, das vierte, Speculum spirituale, will einem Christen, der guten Willens ist, helfen zum Gottvertrauen. Das letzte, Monile spirituale, hat aus den Werken der hll. Birgitta, Gertrud und Mechthildis Anmutungen und Offenbarungen gesammelt, die zu einem frommen Leben und Sterben aneifern.

Das bewährte Buch von Saint Jure verdient in dieser neuen, schön ausgestatteten Ausgabe weitere Leser und Freunde zu finden. Sein erster Band handelt vom Ordensstande und den Gelübden, der zweite von Tugenden der Ordensleute. Die Übersetzung ist bedeutend verbessert, der Text unserer Zeit angepaßt, hie und da durch Anmerkungen erläutert. Die Zitate bedürften aber noch einer sorgfältigeren Durchsicht und genauerer Angaben.

Coulins Gottesbraut und Eckers Lilien ermuntern eindringlich zu Hochachtung und Beobachtung der Jungfräulichkeit im Kloster und in der Welt. Sie zeigen Wege und Mittel, durch die ein so edles Ziel erreichbar wird.

Für Edelgesinnte, die mitten im Streite und Getriebe des Lebens stehen, darum aber das innere Leben, aus dem Segen für ihre äußere Tätigkeit fließt, stärken wollen, hat Hettinger aus des sel. Thomas von Kempen Schriften „Brosamen" gesammelt, kurze Sätze, welche „der Seele mitten in der Welt eine Stimmung geben, als wäre alles Irdische vor ihr verschwunden und lebte sie mit ihrem Gotte allein".

Der bei Lecoffre erschienene Band der „mystischen Werke der hl. Theresia" schließt sich an deren ebendaselbst erschienene Lebensbeschreibung (vgl. diese Zeitschrift LXVII 585) an. Er enthält „den Weg der Vollkommenheit", „den inneren Palast oder die sieben Wohnungen der Seele", „Teile aus dem Buche über das Hohelied" und „drei Berichte der Heiligen über die seit 1568 von Gott empfangenen Gnadenerweisungen". Peyre hat dem französischen Text die beste Originalausgabe zu Grunde gelegt und sich an dieselbe treuer angeschlossen, somit die neue Übersetzung zu einer sehr verbesserten gestaltet.

Der Freund am Krankenbett. Ein Beispielbuch für kranke und leidende Christen. Herausgegeben von Reinhold Albers. Zweite Auflage. kl. 8° (I. Bd XX u. S. 1—572; II. Bd XXIV u. S. 573—1152) Steyl 1903, Missionsdruckerei. Geb. *M* 6.—

Das Buch ist bei billigem Preis, guter Ausstattung und klarem Druck reich an erbaulichen Geschichten, nützlichen Anweisungen und frommen Gebeten, wird also sowohl Priestern als Kranken und deren Pflegern gute Dienste leisten. Der S. 1074 A. 2 genannte Ablaß kann gewonnen werden, so oft man das Gebet spricht. Johannes Berchmans ist nicht nur selig (S. 625), sondern heilig gesprochen. Das Sterbebild Napoleons übergeht seine Verfolgung des Papstes (S. 820 f). Die hl. Philomena (S. 621) würde besser nicht unter den Patronen stehen, „zu welchen das gläubige Volk in seinen Nöten und Anliegen gerne seine Zuflucht nimmt". S. 424 sind die Stunden des Leidens wohl kaum richtig angegeben. Zitate wie „Katholisches Missionsblatt", „Lambilotte Tröster", „Münch. Bilderbuch" und viele andere sind fast zwecklos. Doch diese und andere Versehen, welche bei einer folgenden Auflage verbessert werden, tun dem Werte des Ganzen keinen Abbruch.

Das Drama von Montheron. Roman von Ed. Wagner. kl. 8° (635) Regensburg 1907, Habbel. Geb. *M* 3.—

Gegenüber den saft- und kraftlosen Romanen mit seichter Lebensauffassung, wie sie heutzutage zahlreicher als je den Büchermarkt überschwemmen, ist es Labsal und Erfrischung, wieder einmal eine von tiefchristlicher Anschauung beherrschte Erzählung anzutreffen. Eine solche enthält das vorliegende Buch. Es ist die Geschichte der Entdeckung eines grausigen Verbrechens, das vor langen Jahren begangen war und mit der Verurteilung des unschuldig Angeklagten geendet hatte. Dieser war aber durch die Flucht der ungerechten Strafe entgangen und lebte unbekannt in einer einsamen Gegend. Durch eine Reihe von scheinbar zufälligen Ereignissen wurde er jedoch gezwungen, sein langjähriges Versteck aufzugeben und in das Land, in welchem Verbrechen und Verurteilung vor sich gegangen waren, zurückzukehren. Seine Tochter war ihm dorthin vorausgeeilt in der Absicht, der Wahrheit und Gerechtigkeit, die durch die ungerechte Verurteilung gleichmäßig unterdrückt worden waren, zum Siege zu verhelfen. Obwohl das Unternehmen anfangs ganz aussichtslos schien, gelingt es dennoch nacheinander die Fäden aufzufinden, die zur Entdeckung der eigentlichen Verbrecher führen. Mehr noch als die geschickte Anlage und spannende Ausführung der Geschichte wird der Abschluß den Leser befriedigen. Mit einer Art freudigen Staunens wird er sich der alten Wahrheit bewußt werden: „Nichts ist so fein gesponnen, es kommt doch an die Sonnen." Gerade diese Wirkung, die Bestärkung im Glauben an die ruhig und ewig waltende

Gerechtigkeit Gottes, die oft schon in dieser Welt ihr Vergeltungsamt übt, halten wir für den Hauptvorzug des Buches.

Eine seltsame Verbindung. Roman von Ansgar Albing. 8° (VI u. 272) Freiburg 1907, Herder. *M* 3.—; geb. *M* 4.—

Die Ehe zwischen einem plebejischen Fabrikanten und der Tochter aus einem altadeligen Geschlechte bildet den Inhalt der Erzählung. Zunächst werden uns die Wirkungen der neugeschlossenen Heirat vorgeführt: die Verwandten der Frau nehmen in wenig ritterlicher Weise die Hilfe des reichen Fabrikanten in Anspruch. Etwas später enthüllt sich der Mangel an Liebe und Treue bei der Gemahlin, der aber glücklicherweise nicht bis zum Verbrechen fortschreitet. Manchmal stehen wir hart an einer gewagten Situation, und während der längsten Zeit des Ehelebens ist das Verhältnis der Gatten ein unsicheres und unerquickliches. Endlich jedoch besinnt sich die Frau auf ihre vor dem Altare beschworenen Pflichten. Sie macht den Liebeleien, mit denen sie Zeit und Herz vergeudet hat, ein Ende und wendet sich in ehrlicher Liebe ihrem Gemahle zu. Aber der Umschwung kommt etwas spät. Der Fabrikant, der inzwischen zum Kommerzienrat emporgestiegen ist, stirbt kurz nach der vollen Aussöhnung an einem Herzschlage. So endet die Erzählung mit einer etwas schrillen Dissonanz, wie sie aber vielleicht im Wesen derartiger seltsamen Verbindungen liegt und von der Naturtreue im Widerspruch zu der künstlerisch versöhnenden Darstellung gefordert wird.

Frühling im Palazzo Caccialupi und andere Geschichten. Von Ansgar Albing. 2 Bände. 8° (XVI u. 418) Freiburg 1907, Herder. Preis der 2 Bände *M* 4.—; geb. *M* 6.—

Es sind im ganzen neun teils größere teils kleinere Erzählungen, die uns der Verfasser einfach und treuherzig berichtet. Ihr Vorzug besteht darin, daß sie meistenteils Verhältnisse der Gegenwart berühren und in den religiösen Fragen der Neuzeit ruhig und fest Stellung nehmen, daher auch zur geistigen Orientierung beitragen können. Einige sind mehr humoristisch, andere mehr ernst gehalten, in allen aber kommt die echt katholische Anschauung zum offenen Ausdruck. Der literarische Wert der Erzählungen ist ein ungleicher, aber insgesamt eignen sie sich für das katholische Volk, das aus ihnen Unterhaltung und Belehrung schöpfen wird.

Freiburger Liederalbum. Eine Sammlung der beliebtesten Vaterlands-, Volks- und Studentenlieder. Ausgewählt von Hugo Zuschneid, mit Klavierbegleitung von Karl Zuschneid. kl. Folio. (202) Freiburg 1907, Herder. *M* 7.—

Das Liederalbum, eine mit Klavierbegleitung versehene Ausgabe des in gleichem Verlage erschienenen Freiburger Taschenliederalbums, will ein „musikalischer Hausschatz" sein. „Grundsätze für Auswahl und Aufnahme der Lieder waren Reichhaltigkeit ohne Überladung, Vermeidung anstößiger Texte ohne Prüderie, und sorgfältige Wiedergabe der im Laufe der Zeit zum Teil arg zersungenen Texte und Melodien unter Beibehaltung kleinerer, im Volksmunde entstandener und fest eingewurzelter Umformungen." Man wird diese Grundsätze als Leitnormen gewiß billigen dürfen, auch wenn man nicht in allen Fällen der Auffassung des Herausgebers zuzustimmen in der Lage ist, das gilt namentlich vom zweiten Grundsatz. So wären wohl besser

die Lieder S. 5 und 102 in einem für den Gebrauch in christlichen Familien bestimmten musikalischen Hausschatz fortgelassen worden; denn sie sind denn doch zuletzt nichts als Parodien ernster Erzählungen der Heiligen Schrift, mögen sie auch nicht so bös gemeint sein. Ganz widerwärtig klingen die letzten Strophen von „Neuer Vorsatz" (S. 82). Die Klavierbegleitung ist leicht, aber durchweg gefällig und recht voll.

1. **Gesammelte Werke von Alban Stolz.** Oktavausgabe. Freiburg, Herder.

I. **Besuch bei Sem, Cham und Japhet oder Reise in das Heilige Land.** Neunte Auflage. (VIII u. 454) 1908. *M* 3.60; geb. *M* 5.—

II. **Spanisches für die gebildete Welt.** Elfte Auflage. (X u. 360) 1908. *M* 2.70; geb. *M* 4.10

XII. **Wachholder-Geist gegen die Grundübel der Welt: Dummheit, Sünde und Elend.** Mit vielen Bildern. (XII u. 476) 1908. *M* 2.60; geb. *M* 4.—

2. **Gesammelte Werke von Alban Stolz.** Billige Volksausgabe. 12° Freiburg, Herder.

VII. **Die Nachtigall Gottes.** (752) 1907. *M* 3.—; geb. *M* 3.40

VIII. **Witterungen der Seele.** Sechste Auflage. (534) 1907. *M* 2.40; geb. *M* 2.80

3. **Nachtgebet meines Lebens.** Von Alban Stolz. Durch Erinnerungen an Alban Stolz ergänzt und zur Feier seines hundertsten Geburtstages neu herausgegeben von Dr Jakob Schmitt. Zweite Auflage. (XII u. 282) Freiburg 1908, Herder. *M* 2.40; geb. *M* 3.20

1. und 2. Die Sammlung der Stolzschen Schriften nennen, heißt sie als volkstümliche, solide und heilsame Lektüre allen aufs neue empfehlen. Es ist ein Verdienst der Herderschen Verlagshandlung, dieselben in handlichen und billigen Ausgaben bereit zu haben, jeden Band wieder als etwas Abgeschlossenes und im einzelnen käuflich. Band XII der Oktavausgabe faßt fünf verschiedene Schriften in sich, darunter die Lebensgeschichte der hll. Vinzenz von Paul und Elisabeth; der angezeigte Sammelband der Volksausgabe enthält gar sieben der ehemaligen Kalender: Die Nachtigall Gottes; Miserikordia; Die vornehmste Kunst, Die acht Seligkeiten und die drei von P. Hattler nachträglich herausgegebenen. Der sinnreiche Titel, unter welchem Stolz diese und überhaupt die meisten seiner Schriften in die Welt gehen ließ, „Kalender für Zeit und Ewigkeit", würde verdienen, allen beigegeben zu sein. Voll bunter Fülle und lebendiger Anregung wie Kalender, vertreiben sie die Zeit und nutzen für die Ewigkeit.

3. Eine eigene Stellung unter dem, was aus der Feder des gefeierten katholischen Volksschriftstellers hervorgegangen ist, kommt seinen autobiographischen Notizen zu, die schon der Titel als eine Art von „Bekenntnissen" erscheinen läßt. Stolz hat dieselben nur bis 1852 fortgeführt; ein durch lange Jahre ihm vertrauter Priester hat sie aus der eigenen Erinnerung ergänzt, manches zum richtigen Verständnis des Mannes beigefügt, auch Hägeles bekannte Stolzbiographie in einigem berichtigt. So leicht und klar in beiden Teilen alles fließt und so sehr Stolz auch hier das Interesse immer neu anzuregen weiß, stellen doch diese Erinnerungen nicht eine Volksschrift dar wie das übrige. Geschichtlichen Wert haben sie für die Zeit und die Persönlichkeit, die sie beschreiben. Wer für das Studium

des Menschenlebens und für merkwürdige Individualitäten tieferen Sinn hat, wird ihren Wert schätzen. Dem katholischen Priester bieten sie eine gehaltvolle und lehrreiche Lesung.

Kölnische Bibliothek rheinischer Autoren. Band I. Em ahle Possjhoff. Von Wilhelm Schneider-Clauß. 8° (176) Köln 1907, Hoursch u. Bechstedt. *M* 1.20

Der erste Band einer Bibliothek rheinischer Autoren in kölnischer und hochdeutscher Mundart enthält vier schlichte Erzählungen aus dem Leben einfacher Leute. Dadurch, daß sie in jener Sprache geschrieben sind, deren sich das Volk bedient, erhalten sie den eigentümlichen Reiz des natürlichen und urwüchsigen. Dazu kommt eine Frische und Lebendigkeit, welche sich der getreuen Schilderung eines geistig geweckten Menschenschlages wie von selbst mitteilt. Inhaltlich handelt es sich selbstverständlich nur um die kleinen Freuden und Leiden des gewöhnlichen Alltagslebens, in denen aber munterer Frohsinn und gemütvolles Empfinden ungeschminkter und wahrer zum Ausdruck kommen als unter den steifen Formen einer verfeinerten Bildung. Bei der Lesung heimelt den katholischen Rheinländer die sich in allen Lagen geltend machende religiöse Gesinnung an, ohne die er einen charakteristischen Zug im Leben seines Volkes vermissen würde. Dieser erste Band kann allen Freunden kölnischer Eigenart empfohlen werden.

Das Kind Gottes oder Was folgt aus unserer Taufe? Von Schwester Maria Loyola in York. Übertragen von Karl Mailänder. 8° (216) Steyl 1907, Missionsdruckerei. *M* 1.20

Die religiösen Jugendschriften der Mother Loyola sind in ihrer englischen Heimat sehr geschätzt und verbreitet. Man rühmt an der frommen Schriftstellerin die anschauliche Darstellung, den Sinn für die Fassungskraft und das Interesse der Kinder, die Gabe, durch Züge aus dem Leben und hübsch erzählte Geschichtchen das junge Volk zu fesseln. Ihre liebenswürdige Originalität kennzeichnet ein neuerer Franzose, indem er sagt, sie habe la peur des clichés, die Scheu vor allem Abklatsch. Eine Schrift, die vorwiegend die Stoffe der ersten Exerzitienwoche behandelt, liegt nun in guter Übersetzung vor. Am Anfang des 5. Bogens scheint ein Versehen des Setzers vorzuliegen. Der Satz, der mit der letzten Zeile von S. 156 beginnt, ist unklar; ähnlich S. 193 Z. 4, wahrscheinlich ebenfalls wegen mangelhafter Übersetzung des Hilfszeitwortes. Der Text Prd 10, 1 (S. 116) heißt weder im Lateinischen noch im Hebräischen: Tote Fliegen verderben den Salat.

Volksbücherei. Nr 155—179. 12° (Jede Nummer 60—80 S.) Graz 1907, Styria. Jede Nummer 20 *h* (20 *Pf.*)

Altes und Neues wird in den 24 neuerschienenen grünen Heftchen dem Leser geboten. Von alten Sagen empfehlen sich besonders „Die vier Haimonskinder" nach der Bearbeitung von Gustav Schwab. Gleiches Lob müssen wir der abgekürzten Fassung des bekannten Bulwerschen Werkes Cola Rienzi, die wir Egid von Filek verdanken und die den Titel „Der letzte Tribun" trägt, freudig spenden. Letztere verdient eine eigene Erwähnung, da sie den Weg zeigt, auf dem ohne Beeinträchtigung der Spannung und des Interesses wohl manchem sonst für katholische Leser ungeeigneten Roman die schädlichen Bestandteile entzogen werden können.

Dieselbe alles Verfängliche weise ausscheidende Hand hätten wir der sonst vortrefflichen Daudetschen Schrift „Tartarin von Tarascon“ gewünscht. Ihrem Gesamteindrucke würde die Ausmerzung der Baïa wohl kaum Schaden, dagegen unbestreitbaren Nutzen gebracht haben. Von Beiträgen neuerer Verfasser verdienen die Erzählungen „Aus Etschland und Inntal“ von M. Buol nebst den „Novellen“ von Handel-Mazzetti volle Anerkennung.

Miszellen.

Aus dem Kölner Zunftleben. Daß die alten Handwerkerzünfte in eine möglichst reelle Bedienung der Kundschaft ihre Ehre gesetzt haben, ist von ernsten Forschern jeder Richtung anerkannt worden; es geht unleugbar aus den Quellen hervor, wo als Beweggrund neuer Vorschriften oder technischer Verbesserungen immer wiederkehrt, daß „der Kaufmann“ oder „daß jedermann gut besorgt werden solle“. Man hat dies früher auf die größere Gewissenhaftigkeit des mittelalterlichen Arbeiters zurückgeführt, der in seinem Handwerk ein Amt im Dienste der Öffentlichkeit erkannt und aus dem ihm gewährten Recht auf Arbeit und Absatz die entsprechende Pflicht für sich abzuleiten gewußt habe. Neuerdings sucht man die Erklärung lieber in einem fortgesetzten und pädagogisch wirkenden Druck, der von seiten der städtischen Behörden auf das Handwerk ausgeübt worden sei, bald im Bestreben der Zunftmitglieder nach möglichster Gleichheit der Erwerbsbedingungen, Leistung und Gewinn, bald in einem weitschauenden Verständnis für das wirtschaftliche Interesse. Nach letzterer Auffassung lag der Schwerpunkt der Zunftbestrebungen in der Sicherung des Absatzes für die Gesamtheit der Fachgenossen, daher bei Handwerksarten mit weiterem Absatzgebiet in der Erhaltung des guten Rufes der aus einer bestimmten Stadt gelieferten Ware. H. v. Loesch, der in der Einleitung seiner „Kölner Zunfturkunden“ 1907 diese Ansicht zu der seinigen gemacht und mit manchen Momenten gestützt hat, nimmt gleichwohl keinen Anstand zu bekennen (S. 108*):

„Die obigen Ausführungen sollen nicht besagen, daß die Wirksamkeit der Zunft für die Herstellung tüchtiger Arbeit ausschließlich und in jedem einzelnen Falle nur durch das genannte wirtschaftliche Motiv, die Sorge um den Absatz, bestimmt worden sei. Wie religiöse Gesinnung die Zünfte dazu trieb, die Feiertagsheiligung zu fordern, so waren auch sittliche Anschauungen imstande, sie zur Verhinderung und nötigenfalls Bestrafung grober Betrügereien zu veranlassen. Vor allem aber ging die lange geübte Verpönung minderwertiger Erzeugnisse den Handwerkern allmählich in Fleisch und Blut über und bildete eine feinfühlige Handwerksehre aus. So dürfte es sich erklären, daß das Vorbild anderer angesehener Zünfte auch auf solche Gewerbe wirkte, welche weniger um den Verlust der Abnehmer bzw. der Kundschaft besorgt zu sein brauchten, wenn einzelne Genossen mangelhafte Arbeit lieferten.“

In den Zunfturkunden namentlich der älteren Zeit treten Bestimmungen, die direkt das religiöse Gebiet berühren, wenig hervor, wenn auch einzelne Wendungen, „Im Namen der heiligen Dreifaltigkeit", „Zur Ehre Gottes und seiner lieben Heiligen", oder wie es in der ältesten Urkunde 1149 lautet, pia spe perhennis vitae, oft daran erinnern, wie sehr das gesamte Leben des Volkes von christlichen Überzeugungen durchdrungen war. Daß Werke der christlichen Wohltätigkeit in den Zunftordnungen nicht eigens betont werden, kann nicht wundernehmen, da Gelegenheit und Anregung zu solchen auch sonst reichlich geboten waren. Immerhin scheint es, daß die im Spital der Pflege der Aussätzigen dienende Heiliggeistbruderschaft ursprünglich durch die Eisenhändlerzunft gegründet worden ist. Von der Schmiedezunft ist für dieses Spital eine fromme Stiftung bezeugt, und die Seilerzunft ließ von jedem neu eintretenden Mitglied ein bestimmtes Almosen für das Spital entrichten. Die Böttcherzunft war ausgezeichnet durch die Invaliden- und Altersversorgung, die sie in Form einer Leibrente ihren Mitgliedern gewährte.

Allen Zünften und Zunftbruderschaften gemeinsam ist die Sorge für christliches Begräbnis und Leichenfeier. Wenigstens soll jedes Mitglied für den verstorbenen Zunftgenossen seine Wachskerzen spenden, die Leiche zum Grab geleiten und dem Trauergottesdienste anwohnen. Zuweilen ist auch die Teilnahme an der Leichenwache oder die Beihilfe zum Tragen des Sarges nach der Kirche verlangt. Das jährliche Fest des Zunftpatrons wurde natürlich mit gemeinsamem Gottesdienst gefeiert, der Vorabend schon mit Prozession, der nachfolgende Morgen mit Seelenmesse für die verstorbenen Genossen. Vor Mariä Lichtmeß waren Wachsspenden an die Vorsteher und Beamten der Zunft, zuweilen auch an den Pfarrer vorgesehen. Bei manchen Zünften wurden die eingegangenen Strafgelder ganz oder teilweise auf „Gotteswachs" verwendet, wie es z. B. im Amtsbrief der Kupferschläger 1411 heißt: „Und das Wachs, so von diesen Bußen entfällt, soll man verbrennen zur Ehre Gottes, seiner lieben Mutter und aller seiner Heiligen." Die Wollenweber hatten für einen Teil ihrer Strafgelder schon 1397 bestimmt: „Davon soll man Kerzen kaufen, die man vor dem heiligen Sakramente trage." Eigentümlicherweise sind diese frommen Wachsspenden in neuerer Zeit als eine ungebührliche Beschwerung der Zunftmitglieder hingestellt worden, während sie doch gegenüber den mancherlei Spenden an Wein und Kuchen und Gastmählern, durch die das Zunftleben im Zug erhalten wurde, kaum in Betracht kamen. Erst als später zur Förderung des religiösen Geistes eigene Bruderschaften bei den Zünften entstanden, wurden auch diese Anforderungen etwas höher gestellt. In einer solchen Bruderschaft war nun viermal des Jahres um Quatemberzeit gemeinsamer Gottesdienst für die lebenden und abgestorbenen Mitglieder und zu der Teilnahme an der Leichenfeier Verstorbener kam die Verpflichtung, für eine Anzahl Seelenmessen zu sorgen. Die Bruderschaft der Schneider verpflichtete sich etwa um das Jahr 1400 zum Unterhalt von fünf Kerzen vor dem Heiligkreuzaltar im Dom; bei der Marienbruderschaft der Riemschneider mußte jeder neugewählte Bruderschaftsmeister am Vorabend von St Brigida drei schwere Wachskerzen stellen, die dann in die Kirche vor den Brigidenaltar gebracht wurden.

Was in solcher Weise für die Pflege des religiösen Sinnes geschah, äußerte seine gute Wirkung schon dadurch, daß es die Zunftdisziplin in Ehren erhielt und kräftigst unterstützte. Am augenfälligsten tritt dies hervor in der Heiligung der Sonn- und Feiertage, die allen Zünften als eine hochernste Angelegenheit galt. Bei den Schmieden, deren Hantierungen der Feiertagsruhe besonders entgegen sind, steht in der Zunftordnung von 1397 das strenge Verbot der Sonntagsarbeit als erste Bestimmung an der Spitze, desgleichen bei den Schneidern die ernste Weisung, an den Vorabenden von Sonn- und Feiertagen die Arbeit nicht über Mitternacht auszudehnen. Den Metzgern wurde besonders eingeschärft, auf Weihnachten und Ostern nicht des Nachts oder am Morgen Fleisch zu verkaufen. Die diesbezüglichen Bestimmungen sind nach Zeiten und Zünften überaus verschieden, selbst in Bezeichnung der zu beobachtenden Feiertage. Öfter wird zu diesen auch Kreuzerhöhung und St Katharina gezählt, wohl auch St Nikolaus und St Martin. Unter den vier großen Muttergottesfesten zählen die Lederzurichter 1516 Mariä Heimsuchung auf, nicht wie gewöhnlich Mariä Geburt. Die Riemschneider 1398, und ähnlich um jene Zeit die Schuhmacher, bestimmen Ruhe von der Arbeit einfach für alle jene Tage, „die die heilige Kirche zu festen und zu feiern gebeut". Noch mannigfaltiger sind die Ausnahmen, welche für die verschiedenartigen Gewerbe weislich eingeräumt werden. Bei den Goldschmieden des 14. Jahrhunderts soll derjenige „als ein Krämer und nicht als ein Bruder betrachtet werden", der Sonn- oder Feiertag seinen Laden offen hält, um Kleinodien feil zu bieten, und Rechte und Ehren eines Bruders sollen ihm selbst im Todesfall nicht zu teil werden, wenn er den Fehltritt nicht nach Vorschrift gesühnt hat. Auch die Barbiere waren zur Sonntagsruhe streng gehalten, doch war ihnen verstattet, selbst auf die höchsten Feiertage den Bart zu scheren dem, der an solchem Tag in einen Orden tritt, eine Weihe empfängt, sein neues Haus bezieht, aus dem Gefängnis kommt oder von der Pilgerfahrt heimkehrt. Die Lohgerber und Riemer dürfen nur verkaufen an wegfertige Leute.

Wie die Beobachtung dieses einen Kirchengebotes, so unterlag fast das ganze äußere Verhalten der Mitglieder einer kräftig aufrecht erhaltenen Zunftdisziplin. So wird den Färbern die Reinerhaltung der Straßen, den Metzgern die Reinhaltung des Hauses und der Fleischbank eingeschärft, die Gürtler werden vor Luxus und Üppigkeit der Kleidertracht, die Schneider vor Anfertigung ungeziemender Kleidungsstücke gewarnt. Mehrfach wurden ernste Mahnungen erlassen für das Verhalten bei den Versammlungen und bei den Zunftessen, besonders eingehend waren die Vorschriften für die gemeinsamen Verkaufshallen oder sonstige Zunftanlagen, wo gewöhnlich eine Anzahl jüngerer Leute beisammen waren. Nicht nur Streithändel mit Messern, Fäusten oder rohen Schimpfereien waren verpönt, sondern jede Ungebührlichkeit in Wort oder Werk. Kam Ungeziemendes dennoch vor, so war jeder Augenzeuge zur Anzeige verpflichtet, und der strengen Buße oder Maßregelung war nicht zu entgehen. Für die Metzgergesellen auf dem Fleisch- und Viehmarkt lautete 1410 eine Weisung: „Ferner, so gebieten unsere Herren, soll männiglich sich anständig verhalten, nicht die Dienstboten der Leute grob anfahren noch fluchen. Und wenn einer in dieser Sache ungehorsam wäre, so wollen unsere Herren strenge darüber richten."

Am einläßlichsten ist die Ordnung für die Faßbinder aus der Mitte des 15. Jahrhunderts:

„1. Zu dem Ersten, so irgend ein Mann in unserer Gesellschaft und innerhalb unseres Hauses einen ungewöhnlichen Eid schwört, es sei im Zorn oder im Spaß, und Gott so schmähet, der zahlt ein Pfund Wachs zur Buße, und falls er zur Zeit Meister ist, doppelte Buße.

2. Ferner, wer den andern ernstlich zur Lüge verleitet, zahlt 3 Schilling für Wachs. Und wer den andern belügt oder ihn Lügner schilt, es sei denn, er könne selbdritt die Lüge beweisen mit der Wahrheit, der gibt 3 Schilling zur Buße.

3. Ferner wer einem andern ungewöhnlich flucht oder ihn an seiner Ehre angreift, der zahlt ein Pfund Wachs zur Buße.

4. Ferner so jemand den andern mißhandelt, es wäre mit Schwert oder Messer, mit Knüppel oder Fäusten, und kommt es durch Schwert oder Messer zu offenen Wunden, so zahlt er 10 Pfund Wachs, doch behalten unsere Herren jederzeit sich den Rechtsspruch vor. Schlägt er ihn aber nur mit Knüppel oder Fäusten, so zahlt er 5 Pfund Wachs.

5. Ferner soll kein Mann höher spielen als sein Essen zu gewinnen oder zu verlieren. Und will er mehr spielen, so mag er spielen zu 6 Spielen um einen Schilling, den Gesellen zu Äpfeln oder anderem Obst, das gerade zu haben ist. Spielt er aber teurer, so zahlt er ein halb Pfund Wachs zur Buße. . . .

7. Ferner so ein Mann ärgerliche, unkeusche, schändliche oder lästerliche Worte spräche und in unserer Gesellschaft jemanden so schmähte, der soll zahlen ein halb Pfund Wachs zur Buße. . . ."

Für die edle Zunft der Bildschnitzer und Maler findet sich aus derselben Zeit (1449) die Mahnung: „Item wird und soll niemand der vorgenannten Zunft irgend ein Werk fertigen oder malen, das unschamhaft oder schändlich sei oder jemandes Ehre angreife, indem es ihn etwa am Schandpfahl stehend darstellte oder andere dergleichen Stücke. Und wenn jemand darwider täte, der soll 10 Mark zur Buße zahlen, die man ihm nicht erlassen soll."

AP 30 S7 Bd.74 Stimmen der Zeit

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY